HANS URS
VON BALTHASAR

TEO-
DRAMA

TEORÍA DRAMÁTICA
TEOLÓGICA

IV: LA ACCIÓN

IGNATIUS

Índice

Prefacio
I. BAJO EL SIGNO DEL APOCALIPSIS
A. El Apocalipsis: Esquema
1. La perspectiva
2. El lugar
3. El tiempo
4. La secuencia de los acontecimientos
5. El marco
B. El Apocalipsis: Reflexión
1. La forma dramática
2. El motivo dramático
3. El ritmo dramático
C. La confrontación
1. Fuego
2. La carrera
II. EL PATHOS DE LA ESCENA MUNDIAL
A. Historia universal horizontal
B. La pretensión de finitud
1. El "Absoluto Relativo"
2. El espejismo del progreso
C. El tiempo y la muerte
1. Mi tiempo; nuestro tiempo
2. Gestos de existencia
3. Muerte
D. Libertad, poder y maldad
1. Libertad
2. Potencia
3. Malvado
III. ACTUAR DESDE EL PATHOS DE DIOS
A. La larga paciencia de Dios
1. Consideraciones fundamentales
2. Israel como modelo
3. Religión precristiana
4. Transición a la soteriología
B. Soteriología: Reseña histórica
1. Escritura
2. Modelos en la historia de la teología
C. Soteriología dramática

1. La Cruz y la Trinidad
2. El pecado y el Crucificado
3. Resurrección, Espíritu y Vida en Dios
4. La Iglesia y el misterio pascual
IV. LA BATALLA DEL LOGOS
A. Elementos de una teología cristológica de la historia
B. La provocación ofrecida por Jesús
1. Reunir, separar
2. Recoger y cribar
3. Mysterium Iniquitatis
C. La forma de la Iglesia: Hermosa y estropeada
1. Polaridades y disensiones
2. La domesticación de la fe
3. La fecundidad del desierto
D. Muerto y victorioso
1. Los dos Adams
2. Dimensiones teodramáticas de la liberación
3. Un duelo entre dos muertes
Notas

TEO-DRAMA

Volumen IV

TEO-DRAMA

Volúmenes de la Obra Completa:

I: Prolegómenos

II: El Dramatis Personae: El hombre en Dios

III: El Dramatis Personae: La persona en Cristo

IV: La acción

V: El último acto

HANS URS VON BALTHASAR

TEO-DRAMA

TEOLÓGICO
TEORÍA DRAMÁTICA

VOLUMEN IV
LA ACCIÓN

Traducción de Graham Harrison

IGNATIUS PRESS SAN FRANCISCO

Título del original alemán:
Theodramatik: Dritte Band: Die Handlung
1980 Johannes Verlag, Einsiedeln
Con aprobación eclesiástica

Portada de Roxanne Mei Lum

1994 Ignatius Press, San Francisco
Todos los derechos reservados
ISBN 978-0-89870-471-6
Número de catálogo de la Biblioteca del Congreso 88-80725
Impreso en los Estados Unidos de América

CONTENIDO

Prefacio

I. BAJO EL SIGNO DEL APOCALIPSIS

A. El libro del Apocalipsis: Esquema

1. La perspectiva

2. El lugar

3. El tiempo

4. La secuencia de los acontecimientos

5. El marco

B. El Apocalipsis: Reflexión

1. La forma dramática

2. El motivo dramático

3. El ritmo dramático

C. La confrontación

1. Fuego

2. La carrera

II. EL PATHOS DE LA ESCENA MUNDIAL

A. Historia universal horizontal

B. La pretensión de finitud

1. El "Absoluto Relativo"

2. El espejismo del progreso

C. El tiempo y la muerte

1. Mi tiempo; nuestro tiempo

2. Gestos de existencia

3. Muerte

a. La búsqueda de un punto de partida

b. Mi muerte; nuestra muerte

D. Libertad, poder y maldad

1. Libertad

2. Potencia

3. Malvado

a. El poder del mal

b. La analogía del pecado

c. "El pecado original

d. La culpa y el sufrimiento del mundo

III. ACTUAR DESDE EL PATHOS DE DIOS

A. La larga paciencia de Dios

1. Consideraciones fundamentales

2. Israel como modelo

3. Religión precristiana

4. Transición a la soteriología

B. Soteriología: Reseña histórica

1. Escritura

a. La vida de Jesús y la "Hora"

b. Las principales características de la expiación en el Nuevo Testamento

2. Modelos en la historia de la teología

a. Los Padres
"Admirabile Commercium"
Limitar el tema

b. El modelo medieval

Anselm
Thomas

c. Modelos contemporáneos
Solidaridad
Excurso: La soteriología de Karl Rahner
Sustitución
El radicalismo de Lutero
Castigo indirecto
El mecanismo del "chivo expiatorio
Planteamientos finales

C. Soteriología dramática

1. La Cruz y la Trinidad

a. La Trinidad Inmanente y la Trinidad Económica

b. La Creación, la Alianza y la Cruz-Eucaristía

2. El pecado y el Crucificado

a. Sobre la naturaleza de la "representación

b. La Copa de la Ira

c. La mediación de la Iglesia

3. Resurrección, Espíritu y Vida en Dios

a. El Resucitado y Crucificado

b. Libertad Liberada

c. La paradoja del discipulado cristiano

4. La Iglesia y el misterio pascual

a. Las dimensiones dramáticas de la Eucaristía

b. La dimensión dramática de la comunión de los santos

IV. LA BATALLA DEL LOGOS

A. Elementos de una teología cristológica de la historia

B. La provocación ofrecida por Jesús

1. Reunir, separar

2. Recoger y cribar

3. Mysterium Iniquitatis

C. La forma de la Iglesia: Hermosa y estropeada

1. Polaridades y disensiones

2. La domesticación de la fe

3. La fecundidad del desierto

D. Muerto y victorioso

1. Los dos Adams

2. Dimensiones teodramáticas de la liberación

3. Un duelo entre dos muertes

Notas

Al
Universidad Católica de América
Washington, D.C.
para la concesión
de un doctorado honoris causa
de letras humanas

PRÓLOGO

Nos hemos preparado largo y tendido para la "acción" que es el tema de este volumen. Primero, en los *Prolegómenos*, preparamos el camino para nuestro uso de las categorías dramáticas en la comprensión de la revelación ("teología"). La siguiente tarea consistía en presentar a los propios *dramatis personae*. Pero aquí descubrimos una tensión: por un lado, la criatura es manifiestamente libre ante Dios (tomo 2) y, por otro, esta misma libertad es una libertad "en Cristo" -y sólo "en Cristo" pueden existir las personas teológicas (tomo 3). Esta tensión es tan explosiva que estaba destinada a estallar en la conflagración de la acción; en consecuencia, comenzamos este volumen "bajo el signo del Apocalipsis".

El Apocalipsis deja bien claro que la acción desencadenada por la libertad humana no queda anulada ni trivializada por la acción global del "Cordero como si hubiera sido inmolado". No se trata de una *apokatástasis* que subsuma la lucha del cristiano con Dios y de Dios con él en una perspectiva filosófica global (a la manera de Plotino o Hegel), según la cual el mundo procede de lo divino y vuelve a él. No; pues nos encontramos ante un rechazo titánico por parte del hombre: se resiste a ser abrazado por este mismo misterio de la Cruz. Esta aversión anticristiana es algo nuevo; sólo existe desde la venida de Cristo: "Si yo no hubiera venido a hablarles, no tendrían pecado". Sólo cuando el cielo está abierto de par en par, también el infierno bosteza a nuestros pies. Así pues, este examen de la acción no desvelará lo que es último; pero, cuando la acción sea transparente, nos dará una insinuación, una conciencia sombría de esa realidad última. El drama final aún no ha tenido lugar.

Una preocupación especial de este volumen es la definición precisa del concepto de "representación", que ha cobrado repentinamente protagonismo tras un periodo de olvido. Desgraciadamente, el ensayo de Norbert Hoffmann "Stellvertretung, Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne" (*Münch, th. Zft.* 30 [1979], 161-91), no apareció hasta después de la finalización del presente volumen, al igual que la sorprendente contribución de Martin Hengel, "Der stellvertretende Sühnetod Jesu" (*Intern. kath. Zft. Communio* 9 [1980], 1-25, 135-47).[1]

Una vez más discernimos la unidad de la "gloria" y lo "dramático".

La gloria de Dios, tal como aparece en el mundo -sobre todo en Cristo-, no es algo estático que pueda observar un investigador neutral. Sólo se manifiesta a través de la implicación personal por la que Dios mismo sale a la batalla y es a la vez vencedor y vencido. Para que esta gloria llegue a nuestro alcance, es necesaria una iniciativa análoga por nuestra parte. La revelación es un campo de batalla. Los que combaten en él sólo pueden ser creyentes y teólogos, siempre que se hayan equipado con toda la armadura de Dios (Ef 6,11).

I. BAJO EL SIGNO DEL APOCALIPSIS

A. EL LIBRO DE REVELACIÓN: ESQUEMA

1. La perspectiva

El Apocalipsis concluye el acontecimiento-revelación bíblico; pero no lo hace continuando los Hechos de los Apóstoles, prolongando estos últimos, por así decirlo, en toda la historia de la Iglesia y del mundo. Por el contrario, el vidente se eleva, por encima de toda la esfera de la revelación histórica tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, a una visión dada por Dios que está separada de la historia empírica (aunque la integra), una visión de todo lo que está ocurriendo entre el cielo y la tierra. El punto de observación desde el que se muestran estas cosas al vidente no es ni el cielo ni la tierra, sino un lugar neutro entre ambos; por consiguiente, lo que ve no es una representación de sucesivos acontecimientos históricos -ni siquiera de sus arquetipos-, sino una secuencia de imágenes que, aunque muy estrechamente relacionadas con la realidad, poseen su propia verdad eidética intrínseca. De ello se deduce que la secuencia de imágenes observada en esta visión no se basa en acontecimientos históricos de la época del vidente, ni es una representación simbólica de determinadas épocas de la historia de la Iglesia. De hecho, la propia naturaleza de la verdad percibida y su expresión en forma de discurso, tal como se nos presenta tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, debería haber dejado claro que esto no puede ser así.

> La verdad no se nos presenta en forma de desarrollo -la única forma que conocemos en la tierra-, sino en forma absoluta, cumplida, realizada. Se nos presenta como *un hecho consumado*, objeto de contemplación retrospectiva. Esto se aplica también a las sucesiones de acontecimientos y a las batallas allí expuestas; no son segmentos de un proceso histórico concreto, sino una destilación de cosas ganadas y establecidas desde hace mucho tiempo en el reino de lo absoluto. . . . Esto significa que todos los conceptos terrenales del tiempo están suspendidos; es imposible, por tanto, dar una interpretación temporal de las visiones.[1]

La verdad de las imágenes reveladas está en Dios; está garantizada por el hecho de que Él es su Revelador. Por muy autónomas que parezcan,

están estrechamente relacionadas con todas las imágenes del Antiguo Testamento asociadas a visiones y revelaciones. Sin embargo, son originales: no pueden haber sido recopiladas artificialmente a partir de ellas. Así pues, debemos suponer que en Dios existe un mundo objetivo de imágenes, del que se comunican fragmentos a un profeta y a otro, hasta que en el Apocalipsis de Juan se destila *una especie de summa*.[2] Resulta significativo que las visiones estén redactadas en un lenguaje en gran parte tejido a partir de expresiones del Antiguo Testamento, aunque no se haya encontrado ni una sola cita literal.[3] Esto indica que el vidente no puede haber revestido posteriormente su visión con palabras tradicionales y familiares -como suelen suponer los eruditos-, sino que el lenguaje es tan original como las imágenes a las que pertenece. El vidente no sólo recibe la esencia de su visión, sino también el medio lingüístico adecuado para expresarla.

La Revelación procede de Dios. Como dicen las palabras iniciales del Apocalipsis, le es dado a Jesucristo, quien, por medio de su ángel, se lo muestra a su siervo Juan y, a través de él, a sus demás siervos (1:1). Así pues, no cabe duda de que Jesucristo, que se designará a sí mismo como el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, se sitúa en el centro de los acontecimientos. Esto no significa, sin embargo, que el "tiempo" al que se hace referencia comience con su presencia en la tierra.[4] La Antigua Alianza está presente no sólo en reminiscencia o cumplimiento (y sobrecumplimiento), sino en sus propias figuras y palabras. Pues de los veinticuatro ancianos ante el trono de Dios, doce pertenecen sin duda a la Antigua y doce a la Nueva Alianza; serafines y querubines, proclamando su Trisagion, aparecen en una forma que une ambas Alianzas. Aquí encontramos el Templo, el altar y el Lugar Santísimo. Pero lo dominante en todo es la pura yuxtaposición (típica del Antiguo Testamento) de la pura justicia penal y la visión de una realidad transfigurada. Y ello a pesar de que el acontecimiento de Cristo se presupone siempre como algo que ha tenido lugar, no como algo todavía futuro. Tomemos, por ejemplo, la visión de Ezequiel, en la que un ángel toma carbones encendidos del carro de fuego de Dios y los arroja sobre Jerusalén, prendiéndole fuego (Ez 10, 2):2), y comparémosla con la escena del Apocalipsis en la que un ángel toma el incensario que contiene las oraciones de los santos, lo llena de fuego del altar celestial y lo arroja sobre la tierra, provocando truenos y grandes estruendos, relámpagos y terremotos (8:5); es evidente que la actualidad del primer acontecimiento se conserva íntegramente en el segundo. Y esto a pesar del hecho -una vez más- de que la obra de

Cristo se ha realizado, en medio del tiempo, válida para el tiempo pasado y para todo el tiempo futuro. Debemos aferrarnos a la paradoja que recorre este libro: La obra consumada de Cristo le da poder para romper el sello de la historia del mundo y desvelarla; sin embargo, esta misma apertura del sello provoca una creciente sensación de temor y presentimiento a medida que se acerca el fin de los tiempos. Ni siquiera está claro si los efectos salvíficos de la muerte de Cristo se hacen de algún modo latentes para permitir que el aspecto del juicio puro pase al centro del escenario, o si esta eficacia salvífica convoca por sí misma a los poderes opuestos al campo de batalla para un conflicto decisivo final. Ambos aspectos están presentes; no cabe duda de que el segundo predomina desde el capítulo 12 en adelante. En última instancia, el Apocalipsis, que viene después de todos los demás libros del Nuevo Testamento, sigue siendo lo que es: una ventana al mundo de Dios, cada vez más grande, que desafía todo intento de sistematización por nuestra parte. Jesucristo es el Principio y el Fin; tiene las llaves de la muerte y de los infiernos: la gente suele deducir de ello que, al final, nadie puede perderse. Pero esto es precisamente lo que se nos muestra, desde el caso de Babilonia hasta el de las bestias y sus adherentes. "[Juan] tiene que permitir que ambas verdades coexistan en su interior, aunque en ningún momento parecen converger".[5]

Así pues, también nosotros debemos aferrarnos a esta tensión: por un lado, el Cordero es y ha sido siempre victorioso -el Señor se presenta al vidente en majestad, con todos los emblemas del triunfo- y, sin embargo, se está librando (y de hecho se está intensificando) una lucha en la que todo está en juego. El autor del Apocalipsis, sin embargo, no se preocupa de describir los acontecimientos trascendentales de esta lucha en su secuencia temporal (aunque, como veremos, sabe cómo aumentar la tensión). No es un dramaturgo, sino alguien encargado de escribir objetivamente los acontecimientos que se le muestran. Por consiguiente, puede alternar entre la perspectiva de la victoria ya lograda (en las escenas relativas al cielo o a la Iglesia) y la de las hostilidades cada vez más feroces (desde las primeras plagas hasta las batallas finales). También en el cielo pueden cantarse simultáneamente el Cantar de Moisés y el del Cordero (15:3).

Así, el Apocalipsis conserva su carácter inigualable de libro de visión, que abre perspectivas que, una vez abiertas, nunca podrán cerrarse. Por otra parte, no hace sino continuar algo iniciado por todo el Nuevo Testamento (por no hablar del Antiguo). No sólo retoma los

apocalipsis sinópticos, a menudo con un detalle asombroso, para orquestarlos a gran escala -y lo mismo hace con los pasajes apocalípticos de Pablo (1 y 2 Tom; 1 Cor 15)-, sino que también retoma el tema de la tensión entre el "ya" y el "todavía no". La redención definitiva "ya" se ha alcanzado: sólo nos queda llegar a la Jerusalén celestial (Hb 12,22)6 ; pero "todavía" no la poseemos en plenitud, puesto que vivimos por la fe, en conflicto con los poderes anticristianos (1 Jn) y los dominadores más que humanos de las tinieblas (Ef 6). Por tanto, en todas partes encontramos plenamente desarrollada la tensión dramática propia del cristianismo. Esta similitud es más importante en este momento que la diferencia entre ellos. (La diferencia es ésta: en el Apocalipsis, todos los matices transicionales de la lucha del cristiano, en la fe, la esperanza, el amor, la conversión y la penitencia, que son rasgos destacados de los Evangelios y las Cartas, desaparecen en favor de una caracterización descarnada de los frentes opuestos).

Evidentemente, este repliegue de la verdad histórica en la verdad visionaria era la única forma posible de presentar un panorama más universal, dado que las perspectivas de futuro que abría el resto del Nuevo Testamento eran ante todo de tipo existencial, pues "no os toca a vosotros saber los tiempos ni las sazones que el Padre ha fijado por su propia autoridad" (Hch 1,7). Según el análisis puramente histórico de los tiempos -una visión demasiado inadecuada-, éste es el período del culto al César bajo Domiciano, con su consiguiente persecución de los cristianos; lo que está en juego es la posición de la Iglesia frente a las pretensiones de la superpotencia romana, que es la *civitas terrena* o *diaboli* y que asumirá formas aún más amenazadoras en el futuro. Por cierto, no hay el menor indicio de que el culto a la imagen del emperador se haya impuesto en las comunidades de Asia Menor a las que se dirigen las siete cartas; de hecho, ya había estallado una considerable persecución estatal7. Sin embargo, lo que aquí está en el centro es una ley más abarcadora, una ley que podía discernirse no sólo en la relación con el poder estatal romano sino, en una fase anterior, en la relación con la "sinagoga de Satanás" (2:9; 3:9), los judíos, los que sondeaban las "cosas profundas de Satanás" (2:24), los gnósticos, los adoradores del "trono de Satanás" (2:13) y los gentiles. Cada vez más, los testigos de Cristo no pudieron evitar tales encuentros, y así surgió la ley fundamental de la historia mundial postcristiana: cuanto más se manifieste el reino de Cristo como luz del mundo, como ciudad asentada sobre un monte y como levadura, más

encontrará una oposición decidida y más extensa resultará la contraestrategia satánica. Esta ley no tiene nada de nuevo. Regía mucho de lo que ocurría en el Antiguo Testamento, donde Dios extendía sus manos hacia una nación recalcitrante que le provocaba continuamente a la ira con su idolatría. Aquí el amor toma la forma de venganza: "No descansaré hasta que les haya pagado por sus pecados" (Is 65,2-7). Es la base de la Nueva Alianza: cuanto más se revela el amor de Jesús por su pueblo, más se endurece su resistencia, hasta que deciden matarlo; así también llora por Jerusalén, que no ha reconocido su hora y está condenada a quedar desolada (Lc 13,34s). La única diferencia entre éste y el Apocalipsis es que, en este último, la ley de la resistencia exacerbada se reivindica en el contexto de la victoria establecida del Cordero. Aquí, la historia del mundo no es una demostración de integración progresiva -Augustino tenía razón-, sino que se caracteriza por una polarización cada vez mayor; además, cada vez es más difícil distinguir los polos, debido a la actividad falsificadora de la antitrinidad y el anti-cordero (Ap 13,11). De este modo podemos comprender algo de la paradoja del Apocalipsis: el Cordero puede aparecer como el Vencedor final y como el Señor de toda la historia, mientras que al mismo tiempo se le representa cabalgando para dar batalla y masacrar (19:11ss.). En el escenario profano, se consideraría que el anuncio previo de la victoria destruye toda tensión dramática; en el escenario apocalíptico, sin embargo, es esta misma victoria la que hace que la verdadera acción dramática se encienda en llamas.

De nuevo encontramos que esto corresponde a las predicciones explícitas de Jesús sobre lo que les sucederá a sus discípulos. La misión que les confía es de alcance universal; no menos universales son la ayuda prometida del Espíritu Santo y la promesa de que el Señor permanecerá con ellos todos los días, hasta el fin del mundo (Mt 28,18-20). Pero igual de categóricas y universales son sus numerosas predicciones de persecución. Todos los hombres les odiarán, y el mensaje evangélico será totalmente divisivo (Mt 10; Jn 15-16:4; etc.). Curiosamente, se predice que el destino de los cristianos será peor que el del propio Jesús: "Si han llamado Beelzebul al dueño de la casa, cuánto más [*pollōi māllōn*] calumniarán a los de su casa" (Mt 10, 25).

2. El lugar

El ámbito de actuación en el que se desarrolla el drama apocalíptico es

el mundo creado, que desde el principio se estructuró como "cielo y tierra", una estructura que persiste, ya desde el Génesis, en toda la Sagrada Escritura. Al comienzo de nuestro estudio sobre el teo-drama, describimos este escenario como el lugar de toda acción.[1] Mostramos que fue erigido sólo por el bien de la acción que va a tener lugar en él. Dios ha creado el cielo y sus moradores[2] , del mismo modo que ha creado la tierra y todos los seres que habitan el cosmos inferior. Dentro del mundo, el cielo es ese lugar creado y favorecido con la presencia de Dios; es más un lugar teológico que cosmológico, como se desprende del hecho de que el "cielo", que es la contrapartida del mundo terrenal, puede "enrollarse como un pergamino" (6,14) y de que, en el Juicio, tanto el cielo como la tierra huyen ante el que juzga (20,11). Sin embargo, no se puede afirmar sin más que Dios *es* el cielo y que quien se acerca a Dios está automáticamente en el cielo; las visiones muestran con demasiada claridad que el mundo celestial es una contrapartida del terrenal.

En el centro del mundo celestial se encuentra el trono de Dios, y sobre él el Cordero "como si hubiera sido inmolado", pero vivo, rodeado por los tronos de los veinticuatro ancianos y los "cuatro seres vivientes", así como los "siete espíritus de Dios" (1:4; 4:5), que, en el Apocalipsis, representan el modo de ser del Espíritu Santo. Estos últimos son también los siete ojos del Cordero, con los que observa toda la tierra (5,6), pero al mismo tiempo son el único "Espíritu" (2,7) por el que Cristo habla a las comunidades; en cada caso, se dirige al Espíritu que habita en cada comunidad (simbolizado por su "ángel").[3] Pero la presencia de Dios también puede estar representada por el altar celestial (para holocaustos o incienso) o el Templo (cuando se derraman las copas de la ira de Dios, el Templo se llena de humo y no se puede entrar en él [15:8]; se equipara con el Tabernáculo [15:5]). Es como si las cosas sagradas del Antiguo Testamento también se encontraran allí en sus arquetipos intemporales. En el cielo, las veinticuatro sidras representan la Antigua y la Nueva Alianza; este número permanece fijo aunque la historia siga desarrollándose en la tierra. También en el cielo - "bajo el altar"- las almas de quienes han dado testimonio con su sangre (6:9) están destinadas a la primera resurrección (20:4). Pero, en cuanto al Cordero que está de pie en el monte Sión con los ciento cuarenta y cuatro mil que llevan el nombre de su Padre en la frente (14:1-5) y que cantan un cántico nuevo ante el trono, los cuatro seres vivientes y los ancianos, está claro que deben estar en el cielo, aunque no parece que éstos, que "han sido redimidos

de entre la humanidad como primicias para Dios y el Cordero", hayan muerto ya. De hecho, son los mismos ciento cuarenta y cuatro mil que, anteriormente, cuando estaban siendo sellados en sus frentes (7:1-4), fueron representados de pie sobre la tierra, amenazados por los "ángeles de los vientos". ¿Y por qué estos que han sido "sellados" no han de ser la misma compañía a la que, inmediatamente después, el vidente observa de pie "ante el trono y ante el Cordero, vestidos de ropas blancas y con palmas en las manos"? Malinterpretaríamos el lenguaje del Apocalipsis si objetáramos que los ciento cuarenta y cuatro mil (en la tierra: 7:4) fueron elegidos de entre las doce tribus de Israel, mientras que la innumerable hueste (en el cielo: 7:9) procede "de toda nación y tribu y lengua y pueblo"; pues también aquí Israel es sólo el arquetipo viviente que se cumple en la incontable multitud elegida de todas partes de la tierra.

Todo esto demuestra que, en el Libro del Apocalipsis, es muy posible estar tanto en la tierra (en la "gran tribulación") como en el cielo; al menos se puede *ver a* personas que están en el cielo, aunque no sepan que están allí. El vidente puede haberse visto a sí mismo como una de las veinticuatro sidras sin darse cuenta.[4] Así pues, debemos contar con una realidad que salva la distancia entre el cielo y la tierra sin aniquilarla; es la realidad de la Santa Iglesia o Iglesia de los santos, que también aparecen como los "testigos" (6,9), el "resto de la descendencia [de la Mujer], los que guardan los mandamientos de Dios y dan testimonio de Jesús" (12,17), los "llamados y elegidos y fieles" (17,14), que están junto al Logos en su lucha. La Mujer que da a luz angustiada, rodeada de estrellas, aparece también como signo "en el cielo", enfrentándose al dragón, que es entonces "arrojado a la tierra" (12,9), mientras que la Mujer, que seguramente no cae del cielo a la tierra, tiene un lugar preparado en el "desierto", donde la "tierra" la protege del diluvio letal del dragón (12,16). Por lo tanto, con respecto a la Mujer (es decir, el pueblo mesiánico), debemos decir que, a pesar de los aspectos de "angustia" y "desierto", pertenece tanto al cielo como a la tierra.

Sin embargo, hay una tierra que contrasta fuertemente con el cielo; sus características son más teológicas que cosmológicas.[5] Esto es casi siempre lo que significa *el cosmos* juanino: el mundo que se aleja de Dios, encerrado en sí mismo, susceptible de ser extraviado por los poderes del abismo. En el estilo en blanco y negro del libro del Apocalipsis, esta tierra carece de las dimensiones transformadoras de la fe y el amor, y es retratada como impermeable al arrepentimiento y

la conversión;[6] incluso los castigos más severos del cielo no pueden cambiar su curso. Como mostraremos, está gobernada desde el principio por los atributos de un mundo caído; sus fronteras están constantemente amenazadas por poderes destructivos (7:1-2; 9:14s.; 16:12).[7] Parte de él es el mar, que se ve en un sentido genuinamente veterotestamentario como un poder traicionero y voraz; debajo está el Hades, el abismo aún más espantoso que, una vez abierto, arroja oscuridad sobre el mundo entero, oscureciendo incluso el sol, y emitiendo espíritus demoníacos para atormentar a la humanidad (9:2ss.); finalmente, está el "lago de fuego", en el que todo lo que se opone en última instancia a Dios se devora eternamente a sí mismo. También de abajo -tanto del mar como de la tierra- surgen la primera y la segunda bestias, las dos encarnaciones del dragón; pero la bestia del mar está estrechamente asociada con el símbolo de Babilonia, la Gran Ramera "con la cual han fornicado los reyes de la tierra, y con el vino de cuya fornicación se han embriagado los moradores de la tierra" (17:2). En cuanto a los creyentes, esto significa que la supervivencia en esta tierra se ha vuelto dudosa, tanto física como espiritualmente, puesto que "nadie puede comprar ni vender a menos que tenga la marca, es decir, el nombre de la bestia" (13:17), y puesto que a la bestia se le ha concedido poder "para hacer la guerra a los santos y vencerlos" (13:7). Lo más característico, sin embargo, es que todo lo que cae a la tierra desde el cielo a modo de bendición se transforma en instrumento de la justicia punitiva divina; o mejor dicho, *es* y *debe ser* así desde el principio. Las imágenes empleadas aquí tienen su origen en el Antiguo Testamento; proceden de los juicios sobre Babilonia y otras ciudades paganas y tribus hostiles, e incluso sobre la propia Jerusalén descarriada; aquí se elevan a proporciones monstruosas. Es como si la obra de expiación del Cordero estuviera en el trasfondo como un *hecho consumado*, pero rechazado, "blasfemado" (13:6, etc.), imitado y ridiculizado (13:3) por el mundo; así convoca necesariamente "la ira del Cordero", "el gran día de su ira" (6:16-17: es decir, la ira de Dios y del Cordero).8 Estos castigos ocultan el amor del cielo por la tierra culpable, pero por el momento todo aspecto del amor está velado. En consecuencia, el veredicto sobre la "evolución" cultural de la humanidad es negativo: mercaderes y marinos trabajaron todos para la opulencia de Babilonia, pero, ahora que se ha derrumbado, no queda más que un lamento por la futilidad de su lujo reluciente, su comercio con "los cuerpos y las almas de los hombres" (18:13). Toda la música y las demás artes

producidas al servicio de la facilidad y el erotismo se han perdido para siempre (18:21-24). Esto no tiene nada en común con las "obras" que "siguen" a los que han muerto en el Señor y son declarados bienaventurados (14:13) ni con la "gloria" que los reyes de la tierra llevarán a la Jerusalén celestial (21:24). Cuando "uno como un hijo de hombre" siega la tierra con una hoz afilada, y a continuación la cosecha de la tierra es arrojada al gran lagar de la ira de Dios, para ser pisoteada hasta que brote de ella el exceso de sangre (14:14ss., 19s.), la tierra sigue estando, en esta imagen del juicio, bajo la ira celestial.

3. El tiempo

El tiempo desempeña un papel importante en el Apocalipsis. Nos encontramos con una gran cantidad de conceptos temporales, cada uno con un matiz diferente: *kairos, chronos, hēmera, hōra, aiōn*, y así sucesivamente,[1] así como lapsos de tiempo que parecen ser a la vez precisos *y* simbólicos ("un tiempo, [dos] tiempos y medio tiempo" = tres años y medio = 1260 días = cuarenta y dos meses). Pero ninguno de estos tiempos puede encajar en la cronología de la historia universal. Es cierto que el acontecimiento de Cristo domina esta historia. Es su centro, sobresaliendo por encima de ella. Pero éste es precisamente el punto: el acontecimiento de Cristo está realmente *por encima de* la historia, más que *en* ella, de modo que uno se resiste a decir que "de ahora en adelante" (*ap'arti*, 14:13) significa "a partir de la vida terrenal de Cristo". En un sentido, sin duda, esto concordaría con el concepto de tiempo que se encuentra, por ejemplo, en Hebreos 11:39, que data la salvación celestial a partir del tiempo de Cristo; pero, por otra parte, esta perspectiva traza una distinción mucho más nítida entre la Antigua y la Nueva Alianza de lo que parece hacer el Apocalipsis. De esto se desprende que no podemos aceptar la opinión de que los acontecimientos relatados antes del capítulo 12 (donde nace el Mesías-niño) -es decir, sobre todo, el primer "sellamiento" de los ciento cuarenta y cuatro mil y el episodio con los dos testigos profetas- se refieren al pueblo judío, mientras que el capítulo 12 en adelante retrata situaciones que se dan en el período de la Iglesia.[2] En contra de esto hay que decir que en ninguna parte del libro se hace una gran distinción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, ni se hace referencia (muy probablemente ni siquiera en el capítulo 17) a acontecimientos históricos concretos, ya sean contemporáneos o pasados; todo debe entenderse como una relectura escatológica de las

grandes profecías de la Antigua Alianza, y esto se aplica también a la representación de la Jerusalén celestial. Esto significa que ninguno de los tiempos mencionados, incluidos los "cinco meses" o los "mil años", debe entenderse cuantitativamente, sino puramente cualitativo. Esto se aplica especialmente al "pronto" (*tacky*, 3:11; 22:7; *en tachei*, 22:6; *kairos engys*, 1:3): este término expresa una "expectativa inminente" que no puede ser sacudida por retrasos intermedios (por ejemplo, los "mil años"). Lohmeyer, en su comentario (192s.), habla de "no-temporalidad" [*Unzeitlichkeit*], la coincidencia de pasado, presente y futuro; pero es mejor evitar tal manera de hablar. Sin embargo, es cierto que el tiempo escatológico abarca todos los acontecimientos de la Revelación, por lo que su descripción puede considerarse absolutamente completa (22:18s).

A medida que el *eschaton* se aproxima con creciente urgencia, su proximidad no debe relacionarse exclusivamente con los acontecimientos constantemente nuevos que irrumpen verticalmente desde el cielo ni exclusivamente con el lapso de tiempo puramente horizontal, cada vez menor, entre el presente y el final. Ambos aspectos se encuentran en todo momento. En todo momento, la cualidad del final de los tiempos está presente verticalmente, aunque a medida que avanzan las visiones el final se acerca. Para comprender esta paradoja es necesario analizar brevemente la sucesión de las visiones. Sin embargo, digamos a modo de anticipación que, del mismo modo que debemos rechazar toda interpretación de las visiones en términos de la historia eclesiástica y secular de aquel período, también debemos descartar la teoría de que las diversas secuencias de visiones "recapitulan" los mismos acontecimientos. Por otra parte, no podemos negar que ciertas secuencias avanzan inexorablemente hacia la situación final del juicio: es claramente el caso de la secuencia de los "siete sellos" (donde en el sexto el sol se oculta y las estrellas caen del cielo como frutas inmaduras, el cielo se enrolla y las islas desaparecen: 6:12-14, cf. las mismas imágenes en 16:20 y 20:11), en el colapso de la "ciudad santa" (11:13), la doble escena de la cosecha (14:14-20), el derramamiento de la séptima copa ("¡está hecho!", 16:17), el juicio de Babilonia (18:8), el juicio de las bestias tras la batalla con el Logos (10:20 ss.) y el juicio de Satanás (20:9 ss.), que desemboca en la escena del juicio general de los muertos (20:11-15). Podríamos resumir esto diciendo que cada una de las visiones individuales o secuencias de visiones representa una sección transversal entre el cielo y la tierra; cada sección transversal muestra

tanto la situación teodramática entre Dios y el mundo como un movimiento horizontal cualitativamente diferente hacia el final histórico. En cada nueva visión se percibe un cierto agravamiento de la situación. Por otra parte, las diferentes secciones transversales se entrelazan: la apertura del séptimo "sello" da lugar a las "siete trompetas", las tres últimas de las cuales son los "tres ayes" (8:13). Evidentemente, el último de estos "ayes" (11:14) produce toda la secuencia de los capítulos 1214, que culmina con las "siete copas de ira" con las que "se acaba la ira de Dios" (15:1). Siguen las escenas del juicio final, en las que se juzga a las bestias, al dragón y a todos los muertos, tras lo cual cruzamos el umbral hacia el nuevo mundo y las bodas del Cordero. Tentativamente podríamos decir que la situación teológico-histórica se hace más concreta de un corte transversal al siguiente y que la intervención central es el nacimiento del Mesías, en respuesta al cual aparecen en escena el dragón y sus bestias súbditas (y Babilonia). Y cuanto más se concretan los acontecimientos, más se concentra todo en el "ahora" finalmente decisivo: primero Dios "toma su gran poder" (11,17) y lleva a cabo el cumplimiento (10,7); luego "ahora ha llegado la salvación" (12:10), la "hora del juicio" (14:7) y la "siega" (14:15); finalmente "está hecho" (16:17) cuando, habiendo terminado la ira de Dios y habiendo caído Babilonia, "reina el Todopoderoso" (19:6) y todas sus palabras se demuestran ciertas y cumplidas (21:5).[3] Por una parte, el "ahora" coincide con el "eterno presente" del "Cordero como si hubiera sido inmolado"; por otra, significa la irrupción cada vez más trascendental de la realidad del tiempo en la de la eternidad.

4. La secuencia de los acontecimientos

Si queremos conocer el significado de la secuencia de los acontecimientos, no debemos pasar por alto la impresionante visión introductoria de Cristo como Rey, Sacerdote y Señor, el Primero y el Último, que tiene las llaves de la Muerte y del Hades. El tema del Alfa y la Omega está al principio (1:8, 18) y al final del libro (22:13); abarca toda la secuencia de visiones. Aunque las visiones parecen mostrar aspectos cada vez más sobrehumanos y terribles, nunca se apartan del abrazo del Alfa y Omega. Al principio, el Pantokrator se inclina hacia sus comunidades terrenas (1,8) como un padre confesor, probándolas y purificándolas en forma humana (aunque sublime); al final, aparece como el Garante de la recompensa eterna y de la vida

eterna, con la promesa de que vendrá pronto; la fe -quizá una fe que no comprende- seguirá reconociéndolo, incluso en las formas desconocidas en que él y su verdad aparecen en las visiones. Inicialmente desconocida, la figura básica es la del "Cordero como inmolado", conocida por todos los que conocen el Evangelio de Juan.

Tras las cartas a las Iglesias, la visión-mundo se abre con la sobrecogedora visión (4:1-11) de la sala del trono de Dios, (5:1) que sostiene en su mano derecha el rollo sellado que contiene sus decisiones sobre el mundo y toda su historia. Nadie más que el Cordero es digno de romper los sellos, pues el Cordero ha triunfado "como el León de la tribu de Judá, la Raíz de David": sobre la base de la conclusión y el desenlace de todo el drama entre el cielo y la tierra, el Cordero puede desvelar su curso y su sustancia. El himno de adoración que sigue (5:9b-10) afirma y expone su función y autoridad: no sólo el Cordero -aunque haya sido inmolado- ha resultado victorioso; con su sangre ha ganado para Dios un pueblo de reyes y sacerdotes de entre todas las naciones, y ellos reinarán sobre la tierra. Toda la creación, en el cielo, en la tierra, en los infiernos y en el mar, se une al himno de adoración; es como si todos estuvieran de acuerdo, de antemano, con lo que contendrá el rollo sellado.

Es como si las visiones de los sellos, al igual que la serie posterior de los sietes (divididos en 4 + 3), abrieran el escenario de toda la acción mundial. Así, se prepara el escenario para una humanidad caída regida por ciertos principios, "normas, leyes, fundamentos del orden mundial":1 la vida es una lucha que exige la victoria (el jinete con el arco); la vida es una lucha encarnizada por la superioridad (el jinete con la espada); la vida está controlada por la recompensa y la retribución, por la justicia, aunque parte de ella esté fuera del alcance de estas sanciones (el jinete con la balanza); y, finalmente, la vida está destinada a la muerte, una muerte última que (como bajo la Antigua Alianza) no tiene perspectiva de resurrección (el jinete llamado Muerte, con el Hades a su paso). Tras estas dimensiones intemporales, el quinto y sexto sellos son más concretos: reina la injusticia, y los oprimidos claman urgentemente para que se restablezca el derecho: tienen que ser pacientes. Por último, la historia pasa a la fase del juicio, ante el que la existencia muestra su *Angustia* esencial. Así, un cierto movimiento histórico (aunque todavía abstracto) entra en lo que parecía ser la inauguración estática del escenario: el final se espera con impaciencia y ansiedad a la vez.

Sin embargo, la condición de los seres humanos en estas distintas

dimensiones no es la misma. En el primer interludio (7:1-17), los procedimientos se detienen para que aquellos a quienes el Cordero ha elegido puedan ser sellados con la señal de Dios: aparecen en la tierra como los 12 x 12 x 1000 de las tribus de Israel y en el cielo como la incontable multitud que sale de la tribulación y ha lavado sus vestiduras en la sangre del Cordero, que está de pie ante su trono y el trono de Dios y es conducida por el Cordero a las corrientes del agua de la vida. Esta visión verticalmente ascendente muestra a los elegidos siendo llevados, no al juicio, sino, pasando por alto la Muerte y el Hades, a la vida eterna.[2]

La apertura del séptimo sello (8:1) provoca un misterioso silencio de "aproximadamente media hora" en el cielo. ¿Es un silencio de recogimiento? ¿De adoración? ¿O de presentimiento y aprensión ante lo que seguirá a la señal de inicio del drama mundial? En cualquier caso, está claro que la eternidad no carece de duración. A modo de preludio, como ya hemos dicho, un ángel arroja a la tierra el incensario de oro de la liturgia celestial, lleno de incienso y de las oraciones de los santos, incendiado por el fuego del altar celestial; provoca fenómenos aterradores. Antes, el clamor de los mártires reclamaba el justo juicio; ahora, las oraciones de los santos aceleran su advenimiento,[3] pero esta aceleración aumenta también los males. Los siete toques de trompeta que anuncian el fin (de nuevo agrupados como 4 + 3) tienen inicialmente el efecto de cambiar la atmósfera del mundo. En correspondencia con el incensario que ha sido arrojado, las cuatro primeras plagas se caracterizan principalmente por el fuego: primero, granizo mezclado con fuego y sangre; luego, una montaña de fuego arrojada al mar, que se transforma en sangre; después, una estrella, ardiendo como una antorcha, que cae sobre los ríos y manantiales y los transforma en amargura; y, por último, el oscurecimiento de todas las luces brillantes del cielo. En cada caso, un tercio de la humanidad es golpeada. Luego viene el episodio del águila que vuela por los cielos, profiriendo un triple "¡Ay!" en anticipación de los restantes tres toques de trompeta. Y de hecho, la quinta y sexta trompetas introducen un gran cambio en la atmósfera. Primero, un ángel (caído) abre el pozo del abismo; sale humo negro que oscurece el universo, y de las profundidades salen espíritus atormentadores (mitad langosta, mitad escorpión) que pican y torturan de tal modo a los seres humanos que prefieren la muerte a la vida. Entonces, aterrorizando más allá de toda imaginación, la tierra se inunda de caballos y jinetes demoníacos, sus corazas del color del fuego, con

fuego y humo y azufre saliendo de sus bocas, hiriendo gravemente tanto con sus bocas como con sus colas. No tienen el efecto de convertir a los hombres, sino que sólo los endurecen en su abandono de Dios y en sus perversas acciones. Las nuevas plagas, tras la apertura del abismo y la abolición de las ataduras de la vida (el límite del Éufrates), ofrecen un retrato fantástico de la demonización de la historia humana ("doscientos millones"). Compárese Romanos 1:28-32. Antes de la séptima trompeta, que anuncia el tercer "ay", hay un nuevo interludio, más dramático que el primero, pero que también se desarrolla verticalmente entre la tierra y el cielo (11:1-13).

En primer lugar -un eco de Ezequiel- el templo de Dios y el altar y los que allí adoran son "medidos", pero no el atrio exterior, que se entrega a las "naciones", que "pisotearán la ciudad santa durante cuarenta y dos meses" (11:2). Frente a estas "naciones" se levantan los dos "testigos" de Dios (haciendo eco de Zacarías 4) con el poder de obrar milagros como Moisés y Elías. Simbolizan al pueblo elegido del primer interludio, así como a "los que adoran" al comienzo del segundo; pero ahora, puesto que el reino sagrado de Dios está dividido en dos, en presencia de Dios enjuician a las "naciones" por sus actividades impías. Ahora tenemos un aumento dramático de la oposición entre las partes y oímos de la "bestia que se levanta del abismo" (13:1; 17:8), conquistando y matando a los testigos (11:7 = 13:7), tras lo cual sus cadáveres permanecen tendidos "en la calle de la gran ciudad que alegóricamente se llama Sodoma y Egipto, donde su Señor fue crucificado", para gran alivio de los que "habitan en la tierra", ahora que están libres de los testigos molestos. Al cabo de tres días y medio, sus cuerpos vuelven a cobrar vida y ascienden al cielo, para consternación de quienes los observan; una décima parte de la ciudad se derrumba como consecuencia de un terremoto. ¿Qué ciudad? No la Jerusalén histórica, pues aquí, como el templo y el altar, es sólo un símbolo. De todos modos, hay ciertos elementos concretos: la multitud de los elegidos, por ejemplo, se divide en dos: una porción menor ("los que adoran"), que se conserva, y la porción mayor, que se entrega para ser pisoteada; y, en esta "Sodoma-Egipto", el Señor fue crucificado y los profetas fueron "vencidos y muertos". En el primer interludio, había una simple yuxtaposición de los "siervos de Dios", o el Israel espiritual, por un lado, y los entregados a la forma de vida del mundo caído, por el otro (aunque los primeros alcanzan la salvación a través de las "grandes tribulaciones" de los segundos). En el segundo interludio, esto se ha transformado en hostilidad abierta;

tras un sermón en el que se enumeran las ofensas, estalla la guerra.

Tras esta visión, hay sin duda una cesura decisiva. El tiempo que queda es corto; el fin es inminente (10:6). Anteriormente se aludía a Dios y a Jesús como "el que es, el que era y el que ha de venir" (1:4, 8; 4:8): a partir de ahora se omite el tercer atributo, "el que ha de venir", porque "el reino del mundo se ha convertido en el reino de nuestro Señor y de su Cristo" (11:15). Ahora el Mesías se presenta explícitamente. Esta mayor prominencia de los acontecimientos corresponde al séptimo toque de trompeta y al tercer "ay", que ahora sigue. El contenido de este "ay" es la realidad inmediata del poder y la ira de Dios y su juicio sobre los muertos (11,17-18); se extiende, por tanto, hasta 20,15.

Las visiones de los capítulos 12-13 concretan aún más el contraste ya descrito. Ahora, la comunidad de los elegidos es la Mujer, con insignias celestiales, que aparece en el cielo, gritando con sus sotanas mientras da a luz al Mesías; el dragón amenaza con devorar al niño, pero éste es "arrebatado a Dios". Este acontecimiento tiene una importancia capital para el mundo: su consecuencia es que el dragón, vencido en el cielo, cae a la tierra (cf. Lc 10,18), donde se enfurece porque le queda poco tiempo. Persigue a la Mujer, que es trasladada al desierto y allí es protegida y alimentada; hace la guerra a su descendencia, "que guarda los mandamientos de Dios y da testimonio de Jesús" (12,17). El nacimiento del Niño y la consiguiente caída del demonio significan que se ha superado, de una vez por todas, un umbral temporal cualitativo. Así, el "ay de la tierra" (12,12) y el redoblado esfuerzo del diablo (20,2) en su guerra contra la *civitas Dei* se deducen del hecho de que ya ha sido juzgado. El hecho de que el diablo aparezca en persona (en contraposición al mero humo del abismo y sus vástagos demoníacos en 9:1-21) representa un tremendo paso al descubierto; una etapa más se alcanza cuando asume forma concreta en las dos bestias (13:1-18), desenmascarándose como el perverso imitador de la Trinidad divina. La primera bestia, surgida del mar, es la encarnación anticristiana del mal: así, su herida cicatriza, en contraste con las marcas de las heridas del Cordero; en 17,3, se muestra como una con la Gran Ramera, lo opuesto a la comunidad de Cristo. La segunda bestia, que surge de la tierra, es la forma espiritual e ideológica de la primera; es la mentira, que tiene poder antipneumático para descarriar a los hombres, manteniéndolos hechizados bajo un dominio totalitario. El tiempo previsto para la dominación de las bestias es el mismo que el previsto en 11,2 para el

"pisoteo de la ciudad santa" y en 12,14 para la estancia de la comunidad en el desierto: se trata siempre de un lapso de tiempo ("tiempo") que, por su intensidad, parece alargarse ("tiempos"), pero que vuelve a acortarse ("medio tiempo") por la inminencia del fin. Estas tres medidas no deben sumarse como una serie: las tres se interpenetran.

Otro breve interludio (14:1-15) muestra una vez más al Cordero en el monte Sión con los mismos ciento cuarenta y cuatro mil de los "escaldados" en su séquito. Aunque muchos han sido "vencidos" en la guerra contra los santos (13:7; 11:7), la multitud escogida está ilesa y "virginal" frente a las abominaciones impías y los hechizos de las bestias. Esta preservación no es obra suya; se debe a que (mediante la sangre del Cordero) han sido "redimidos de la humanidad" y son "inmaculados". En este punto podemos añadir 14:13, "Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor": "en adelante" significa "en virtud de" la muerte redentora del Cordero. "Porque sus obras les siguen": el cielo y la tierra permanecen unidos entre sí, incluso más allá del juicio: todo lo que se ha hecho y sufrido por amor de Dios entrará en el nuevo mundo. Esta "extensión" al nuevo mundo es posible gracias a la "perseverancia de los santos" que "guardan los mandamientos [del Antiguo Testamento] de Dios" y la "fe de Jesús" del Nuevo Testamento (14:12). Una vez más se subraya que los mundos precristiano y postcristiano gozan de las mismas oportunidades, ya que ambos están abarcados por el destino del Cordero; de este modo, la nueva visión de los elegidos (14:1ss.) remite a la visión anterior (7:1ss.).

La sección transversal a través de la historia del mundo que ha mostrado a las bestias de Satanás como los principios de esta historia termina en 3 + 2 aspectos del juicio. En primer lugar están los ángeles anunciadores: al igual que la bestia se había dirigido a todas las naciones, el primer ángel proclama a todas las naciones la verdad revelada de Dios, que ahora se manifestará en forma de juicio (14:6-7). El segundo ángel proclama la caída de Babilonia, la expresión (femenina) de la primera bestia; se mostrará en la siguiente visión (14:8). El tercer ángel describe el destino de los seducidos, es decir, su tormento eterno (14:9-12). A continuación aparecen dos imágenes del juicio: la siega de las cosechas y la vendimia (estas dos imágenes ya están relacionadas en Joel 4:13). Ambas son vistas en términos apocalípticos como puro juicio iracundo. En la primera imagen aparece el Hijo del Hombre; en la segunda, un ángel subordinado al "ángel que tiene poder sobre el fuego" (14:14-20).

Estas imágenes del juicio son seguidas inmediatamente en los capítulos 15-16 por la serie de visiones relativas a las siete copas de la ira con las que "se consuma la ira de Dios". Así pues, se refieren a la conclusión del tiempo del fin y a la intensificación final de la lucha entre las fuerzas cristianas y anticristianas. Más que nunca, la escena muestra que la liturgia celestial (en la que tienen parte los predestinados y triunfantes: 15,2-4) es simultánea al juicio punitivo de la tierra. Tras el himno de alabanza al juicio de Dios, que es justo y digno de toda adoración, se describen solemnemente los siete ángeles que salen del tabernáculo abierto de la alianza, sus vestiduras litúrgicas, la entrega de las copas y el llenado del Templo con el incienso de la ira divina. Esta simultaneidad de liturgia y juicio es quizá el leitmotiv más omnipresente del Apocalipsis. Muestra hasta qué punto el cielo está implicado en los destinos terrenales, pero también lo poco que tal implicación interrumpe las ocupaciones de los celestiales. En el canto constante de los atributos divinos del Padre oculto, del Cordero y del Espíritu séptuplo, no se descuida la alabanza de la justicia eterna, que es tan digna de adoración (15:3-4) como todas las demás cualidades del ser de Dios. El culto celestial, que incluye las oraciones de los que han "vencido", está sin duda mezclado en las copas de la ira, al igual que, anteriormente, las oraciones de los santos estaban mezcladas en el incienso (8:4). (En 15:2 no se nos dice si los que han "vencido" ya han muerto o todavía viven en la tierra, ni sabemos si pertenecen a la Antigua Alianza -el Cantar de Moisés- o a la Nueva -el Cantar del Cordero). De hecho, la alabanza de la justicia de Dios continúa incluso mientras se manifiesta su ira (16:5-7).

Las iras individuales muestran simbólicamente cómo la cólera divina penetra en todo el ambiente interior y exterior del pecador: es un absceso psicofísico; es algo que transforma el agua viva en agua muerta, que el ser humano vivo tiene que beber; es algo que abrasa y quema. Estas cosas no conducen a la conversión, sino -como en el caso de las plagas egipcias, que en muchos sentidos sirven aquí de "tipo"- a un endurecimiento cada vez mayor del corazón. Las plagas no son instituciones de misericordia: son juicio; ponen al descubierto la presencia, en las almas, de la esencia del mal. Las copas cinco a siete tratan directamente de los principios bestiales que subyacen a los hombres: el trono de la bestia es atacado, y su reino, el prestigio del pecado, es arrojado a las tinieblas: el pecado se convierte en un tormento insoportable. Entonces (cuando el río fronterizo se seca) se abre un camino para que los poderes del caos entren y se preparen

para la batalla final contra Dios. Finalmente, toda la atmósfera que une el cielo y la tierra se ve afectada; todos los signos del fin tienen lugar (16:18-20), y las últimas cosas se hacen realidad: "Está hecho" (16:17).

Sin embargo, la nueva sección transversal que sigue (capítulos 17-18) presenta una especie de "ampliación" retrospectiva del resumen que hemos visto (retrospectiva porque Babilonia ya ha caído: 14:8; 16:9). Debemos dedicar especial atención a Babilonia, la última manifestación concreta de la obra de Satanás a través de la bestia, sobre la que ella (Babilonia) se sienta como la Gran Ramera (pero no necesitamos prestar más atención aquí a la segunda bestia). Desde la Antigua Alianza en adelante, Babilonia simboliza y personifica el poder mundial político-cultural impío, lo más opuesto a Jerusalén, la *civitas Dei*. No se refiere ni a la Mesopotamia ni a la nueva superpotencia romana, sino que es el principio totalmente concreto por el que y con el que "los reyes de la tierra" (es decir, incluida Roma) "han fornicado" (17:2) y que "se enseñorea de los reyes de la tierra" (17:18). Como ocurre a menudo en la Antigua Alianza, la fornicación debe entenderse tanto en sentido figurado (es decir, la idolatría) como literal (es decir, lo que atenta contra el ser corporal encarnado del hombre). De forma bastante coherente, la copa de la ramera está llena de la "inmundicia de su fornicación", así como de la "sangre de los santos" y de la "ira (de Dios)" (18:3); es la expresión más concreta de la conducta de la bestia, que tanto blasfema contra Dios como guerrea contra los santos.

Lo que sigue (17:7-17), es decir, la interpretación de la bestia y la mujer, es el pasaje más duro y discutido del libro. A la luz de lo que ya hemos dicho, parecería algo perverso esperar de pronto encontrar aquí una representación codificada de detalles precisos de la historia contemporánea o interpretar los omnipresentes números simbólicos como una clave de la sucesión de los emperadores romanos, y a la Gran Ramera como la ciudad de Roma. Los principios y poderes (teológicos) de la historia mundial tienen su realidad en otras dimensiones.

La interpretación de la bestia es inicialmente misteriosa: "La bestia... era, y no es, y ha de subir del abismo e ir a la perdición" (17:8). Así, como principio del mal, es la contraimagen del Dios "que es y que era y que ha de venir" (1:8). Dios es el Ser presente, aquí y ahora: el mal no puede proponer ninguna contraimagen que se le parezca. Obsérvese que en 17:11 la bestia "era" y "no es" (cf. Gregorio

de Nisa, PG 46, 1133A) y que también se dice que Babilonia cayó (14:8; 18:2) antes de que se contemplara o describiera su presencia (17:1ss.; 18:7).

Lo que sigue a continuación es aún más oscuro: se dice que las siete cabezas de la bestia son siete colinas sobre las que se sienta la mujer, pero también siete reyes, "de los cuales cinco han caído, uno es, el otro aún no ha venido, y cuando venga debe permanecer sólo un poco de tiempo"; en cuanto a la bestia, "es un octavo, pero pertenece a los siete" (17:10-11). Todos los intentos de interpretar esto en términos de la secuencia de los emperadores romanos han resultado insatisfactorios; mejor nos quedamos en el plano simbólico. En la sección transversal proporcionada por esta visión, la mayoría de los puntos álgidos del poder de la bestia ya han pasado, y el punto álgido actual está en transición hacia uno próximo a corto plazo. Entonces el principio mismo emergerá de sus sucesivas personificaciones e irá a la perdición, como mostrará explícitamente la siguiente y última secuencia de visiones (19:20). Por último, los diez cuernos de las siete cabezas (13:1 = 17:3) se interpretan como diez gobernantes. Hacen dos cosas: hacen la guerra contra el Cordero, que los vence (sin duda esto anticipa 19:19); luego, junto con la bestia, se vuelven contra la ramera, "la desolan y la desnudan y devoran su carne y la abrasan con fuego". Los detalles de la historia de la época son aún menos útiles aquí. La "desolación" se describe minuciosamente en el gran lamento de 18:124; sobre el "devorar" y el "quemar", cf. 19:17ss y 18:8, 9, 17; 19:3.[4] El punto esencial es que la caída de Babilonia es causada por la bestia y los gobernantes asociados con ella, es decir, la potencialidad final del mal se devora y destruye a sí misma, mientras que las bestias opuestas a la Encarnación son vencidas por Cristo mismo (19:19-21), y la aniquilación del enemigo final, el dragón, está reservada sólo a Dios (20:9).

La caída de Babilonia es saludada con un júbilo fuertemente veterotestamentario: se trata de una justicia puramente punitiva (18:1-8). El gran lamento de reyes, mercaderes y marinos, la representación de la desolación, del cese de toda forma de vida (18,5-24), no es sólo un punto culminante de la poesía bíblica, es más: primero, es un juicio sobre la injusticia esencial de toda la vida económica secular; luego, mira hacia el futuro, hacia el cese escatológico de toda actividad cultural y social: las imágenes del Antiguo Testamento que se aplican a la ruina de una ciudad o de un imperio individual se amplían aquí para aplicarse a toda la historia. A

esto sigue el agudo contraste del estruendoso Aleluya del cielo, que mira hacia atrás, a la sentencia de venganza que se ha cumplido (19:2), y hacia adelante, a las "bodas del Cordero" (19:7, 9); en cuanto al presente: "Dios reina" (19:6b).

La última serie de visiones relativas a acontecimientos históricos describe la batalla escatológica del Cordero contra las bestias y la destrucción de Satanás. Esto nos permite reflexionar una vez más sobre el significado de las secciones transversales que se nos presentan en toda la secuencia. Cada sección transversal revela la situación teológica total de la historia con respecto a la oposición de la fe y la incredulidad, pero también retrata esta situación a medida que avanza hacia el final, el juicio. Sin embargo, dado que cada sección transversal muestra toda la situación en una perspectiva cualitativamente única, no podemos decir que estas visiones "recapitulen" los mismos períodos o acontecimientos. Por último, los cortes transversales (cada uno de los cuales abarca el conjunto) muestran una oposición que se va concretando a medida que se acerca el final. Esto queda muy claro a partir del capítulo 12; la inminente batalla final está ya tan cerca del sentido total último que después de 20:11-15 no hay posibilidad de más visiones en categorías intrahistóricas. No obstante, incluso esta secuencia final (19:11-20:15) abarca toda la historia de la salvación. Aquí, de nuevo, el centro de la historia de la salvación es el Logos encarnado y crucificado. (La sangre que satura su túnica, 19:13, es seguramente la suya.) Pero, dado el gran parecido con la secuencia de Ezequiel y con las demás imágenes del Antiguo Testamento, no puede excluirse la Antigua Alianza. Hay tres partes: el Logos cabalga a la batalla como "Rey de reyes y Señor de señores" para vencer a las bestias, que son arrojadas al lago de fuego. Luego viene el reinado de mil años mientras Satanás es atado en el abismo. Finalmente, es liberado, y Gog y Magog proceden a hacer la guerra contra la ciudad santa, sólo para ser consumidos por el fuego del cielo; Satanás es arrojado al lago de fuego junto con las bestias. El cuadro final es el juicio general de los muertos, cuando la Muerte y el Hades son también consignados al lago de fuego.

Los "tiempos" de estos acontecimientos son coextensivos de un modo que no podemos imaginar. El Logos, que en muchos aspectos aparece como al principio (1:9-16) y va acompañado de las "huestes celestiales" (que no son en absoluto exclusivamente ángeles, sino también los "llamados, elegidos y fieles": 17:14), cabalga de una vez por todas; pues no hay tiempo en que no "juzgue y haga la guerra" con

la espada de su boca. Y, puesto que la bestia blasfema y lucha contra los santos (13:7), también "hace la guerra contra el que está sentado sobre el caballo y contra su ejército" (19:19). No se nos muestra una lucha indecisa entre el Logos y la bestia: al luchar, el Logos ya ha juzgado (19:11); no obstante, lucha (cf. 1 Cor 15:25), y algunos miembros de su compañía en la tierra son realmente arrollados (11:7; 13:7). No ocurre lo mismo con las fuerzas que vienen del cielo.

Esto debería servir para aclarar la segunda imagen de la atadura de Satanás y el reinado de mil años de los santos con Cristo. No debemos equiparar sin más los mil años con el período de la historia de la Iglesia (como hace Agustín), sino que debemos tomar al pie de la letra lo que se dice de los que vivieron y murieron por el testimonio de Jesús: "¡Bendito y santo el que participa de la primera resurrección!" (20:6): los santos y los bienaventurados ejercen una presencia corporal y una influencia en la Iglesia terrenal que no comparten, en el mismo grado, el "resto de los muertos" (20:5). La atadura de Satanás no es, pues, más que la contrapartida necesaria del ejercicio del poder de los santos junto con Cristo; puede considerarse como una perspectiva diferente de su caída del cielo. Mientras esto cumple y trasciende la profecía de la resurrección de Ezequiel 37, Apocalipsis 20:7-10 (correspondiente a Ezequiel 39) interpone la batalla final de Satanás, aliado con Gog y Magog, contra "la ciudad amada", el "campamento de los santos". La representación de los innumerables engañados ("como la arena del mar") que salen de "los cuatro puntos cardinales" exhibe un matiz mítico: se trata de la intensificación final de la lucha que siempre había existido entre las dos *civitates*. Una vez más no hay episodios; el fuego desciende de Dios para decidir el resultado de la batalla, y la potencia más íntima del mal es arrojada al tormento eterno y autodevorador junto con las dos bestias que son su encarnación. En el capítulo 12, esta potencia cae del cielo; en los capítulos 13 y 17, emerge del mar, de la tierra y del abismo; nunca se nos dice de dónde vino en primer lugar.

El juicio final se describe con precisión, pero, por así decirlo, *sotto voce*. No se nos dice quién se sienta en el trono del juicio. La finitud de la muerte es manifiesta: el mar e incluso la muerte y los infiernos tienen que rendir su presa. También se nos muestra la finitud del cosmos en su conjunto: el cielo y la tierra (y el mar: 21:1) huyen al olvido. Sólo quedan los muertos, que son juzgados individualmente según sus obras. El lago de fuego que engulle la muerte y los infiernos también está preparado para aquellos cuyos nombres no están escritos

en el libro de la vida.

5. El marco

En la parte de la visión que representaba el drama que tiene lugar entre el cielo y la tierra, entre Dios y su mundo y el dragón y sus poderes -nótese que la *civitas Dei* estaba presente en ambas escenas-, la cuestión era simplemente la del valor absoluto o el no valor, de la justicia o la injusticia. No se prestaba atención a los matices introducidos por el amor, la gracia y la lucha del alma por alcanzarlos. Esto deja claro que las visiones no pretenden dar una visión de la futura historia mundial concreta: su función es ayudar a sostener esta lucha concreta en el individuo y la comunidad aquí y ahora. Las siete "cartas" introducidas por la visión inicial, en la que Cristo tiene en su mano a los espíritus o ángeles de las comunidades, forman la primera mitad del marco que sirve para situar lo que se va a ver. En este caso, la atención se centra más precisamente en la vida y los valores cristianos cultivados en las diversas comunidades y en grupos individuales dentro de ellas. Así, se habla de un amor perfecto que ha perdido su plenitud de antaño (2,4); de una humildad que se cree pobre y, sin embargo, es rica (2,9); de una fe que, en algunas personas, es vulnerable y puede convertirse en incredulidad (2,13s.); de un progreso cristiano que no es suficientemente coherente (2,19s.); una pseudovitalidad que, en realidad, está moribunda y necesita ser sacudida para que cobre vida (3,1s.); una debilidad que, sin embargo, puede aferrarse al Señor con fidelidad (3,8); y, por último, una peligrosa tibieza que se cree rica pero que, en realidad, es miserablemente pobre, ciega y desnuda; se la reprende duramente, porque "a los que amo, los reprendo y los castigo" (3,17.19). Todas estas comunidades reciben promesas que remiten, más allá del escenario de las visiones de batalla, a la segunda y última parte del marco, a saber, ese nuevo mundo creado por Dios donde "ya no habrá muerte, ni habrá luto, ni llanto, ni dolor, porque las primeras cosas pasaron" (21:4). Sin embargo, el vidente contempla "un cielo nuevo y una tierra nueva", es decir, no se trata simplemente de que la vieja tierra sea disuelta y absorbida por el cielo permanente de Dios. Lo más significativo es que ve un movimiento descendente: la Nueva Jerusalén desciende de lo alto1 y -en analogía con la Antigua Alianza- se convierte en el tabernáculo en el que Dios habita entre los hombres (21,2-3). La Nueva Jerusalén se engalana como una novia en su boda,

pero no se trata de un matrimonio entre el cielo y la tierra: está casada con el Cordero que ha vivido y sufrido en la tierra y ahora está en el trono celestial de Dios. Las medidas de la ciudad, radiante de la gloria de Dios, corresponden tanto al hombre (terrenal) como al ángel (celestial) (21,17), y, aunque la ciudad desciende de Dios, también descansa sobre los cimientos de los "apóstoles del Cordero"; sus puertas llevan los nombres de las doce tribus de Israel, es decir, de realidades terrenales. Hay agua en la ciudad, pero brota del trono divino; hay árboles y hojas y frutos, pero tienen poderes celestiales. Todo lo demás que se describe en la ciudad exhibe la misma unión inimaginable entre cosas que son familiares a la tierra pero transformadas en realidades celestiales. A esta unión se refieren las misteriosas promesas de las "cartas". Lo que ya es verdad en la Iglesia, en lo oculto de la fe, es decir, que Dios mismo y el Cordero son su templo y su luz, se cumple ahora abierta y públicamente (21,22s). Del mismo modo, las puertas de la Iglesia siempre estuvieron abiertas al mundo; ella siempre fue la luz del mundo, y las riquezas de las naciones ya eran suyas aunque de manera invisible; ahora, sin embargo, esto se manifestará a los ojos de todos (21,23-26).

Por último, el principio y la conclusión encajan como un solo marco. De nuevo habla el Señor: "He aquí que vengo pronto" (22:7), a lo que el Espíritu y la Esposa responden: "Venid" (22:17, 20). Como al principio, el Señor se declara "el primero y el último, el principio y el fin" (22,13): es el marco completo de todo ese drama que abarca la historia del mundo y el final de los tiempos.

B. EL LIBRO DE REVELACIÓN: REFLEXIÓN

El último libro de la Sagrada Escritura presupone los acontecimientos crísticos de la Nueva Alianza y abre las vastas perspectivas que implican. Enlaza con la profecía magistral del Antiguo Testamento[1] (superando la forma de la apocalíptica intertestamentaria) y la trasciende e integra. Así pues, el Apocalipsis nos proporcionará un punto de vista desde el que examinar la forma y el contenido de la acción teodramática que pretendemos retratar. Forma y contenido no pueden separarse: se presuponen mutuamente. Lo mismo se aplica a la teología en la que debemos implicarnos cuando llegamos a describir la acción del teodrama: su forma es esencialmente la forma de *este* contenido; su contenido es esencialmente el despliegue concreto de *esta* forma.

1. La forma dramática

Como hemos visto, el centro del Apocalipsis consiste en una serie de imágenes que muestran, "en un espejo, tenuemente" (de otro modo no sería posible en absoluto), los efectos que se despliegan sobre la tierra y el cielo, el tiempo y la eternidad, del acontecimiento de Cristo que se expone en el Evangelio. Pero no se trata simplemente de que el Apocalipsis sea "visionario", mientras que los acontecimientos mismos son "reales". Por una parte, por su propio dinamismo interior, los apocalipsis sinópticos y otros pasajes apocalípticos del Nuevo Testamento (como 1 Tesalonicenses 4-5; 1 Corintios 15) se abren hacia las dimensiones y el alcance del Libro final; por otra parte, este Libro se mantiene unido por un principio y un final que hablan explícitamente del amor "concreto" de Cristo, de la vida cristiana "concreta" (en las "cartas") y del anhelo y la esperanza cristianos "concretos" del cumplimiento celestial. Cristo, en este marco, es "el que nos ama" (1,5), "el que os amó" (3,9), el que "reprende y castiga a los que ama" (3,19) -lo que da sentido evangélico a todos los modos de aparición de Cristo en el mundo de las imágenes.[2] Este amor abarca y fundamenta las visiones. Cuando el Señor hace su aparición como el Alfa y la Omega y, retomando el tema del Prólogo del Evangelio de Juan, se refiere explícitamente a sí mismo como el "principio [JB:

'fuente última'] de la creación de Dios" (3:14), se produce una interpenetración de sentido e imagen; esta revelación del principio y el fin hace posible que exista algo así como una teología de la historia3.

Sin embargo, como ha mostrado el análisis precedente, la diferencia es notable: las imágenes no deben en ningún caso resolverse en términos de historia eclesiástica y mundial que nos son familiares por otras fuentes. La historia existencial de Cristo, de la Iglesia y del cristiano se mantiene siempre dentro de un "paréntesis" global; este paréntesis o abrazo sustrae las imágenes a nuestra manipulación e impide que sean absorbidas por el curso temporal de la historia. Las imágenes son como una misteriosa "dogmática" que se opone, irreductible, a la actualización de la vida de la Iglesia. Tres cosas lo hacen especialmente evidente.

En primer lugar, está el proceso por el que las imágenes del Antiguo Testamento "renacen" en el Apocalipsis que concluye el Nuevo4, un proceso difícilmente accesible a la razón humana. Entre la imagen antigua y la nueva existe la misma analogía y tipología que entre la Antigua y la Nueva Alianza; se produce una tremenda universalización. Así, por ejemplo, el humo que sale "para siempre... día y noche" de la arruinada Edom (Is 34,10) se convierte ahora en el humo que "sube por los siglos de los siglos" de la Gran Ramera que se devora a sí misma, Babilonia (Ap 19,3), epítome de todas las fuerzas seductoras del mundo. Así, también, el libro atado a una piedra y arrojado al Éufrates (Jr 51,63s), que indica la caída de Babilonia, se convierte en esa escena tremenda en la que el ángel arroja una gran piedra de molino al mar con las palabras: "Así será derribada con violencia Babilonia, la gran ciudad, y ya no será hallada" (Ap 18,21s). Muchas imágenes retoman audazmente rasgos de más atrás que el Antiguo Testamento, de la prehistoria (posiblemente mítica); por ejemplo, el Protoevangelio se concluye con la Mujer que da a luz frente al dragón;5 Jerusalén tiene una cierta continuidad histórica con la ciudad de los jebuseos, con "Sodoma y Egipto". Sin embargo, a pesar de esta toma de conciencia, en el Evangelio, de la antigua profecía, estas imágenes renacidas siguen siendo *imágenes*: recuerdan a los creyentes que el contenido profético de las palabras y los hechos evangélicos de Jesús y de los Apóstoles abre dimensiones que la fe cristiana nunca puede convertir en posesión complaciente. Estas dimensiones están verdaderamente abiertas, pues, al fin y al cabo, de lo que se trata es de *la apo-kalypsis*; sin embargo, siguen siendo sólo jeroglíficos significativos que, por legibles que sean, ocultan su sentido

último en el misterio de Dios. Así, el Apocalipsis atestigua simultáneamente que la profecía del Antiguo Testamento ha sido transpuesta y cumplida y que sigue ejerciendo una actualidad y una presencia (transformadas)6.

Lo segundo que apunta a una *diástasis* continua e incluso intensificada es el hecho de que el área de actuación, en comparación con la de la Antigua Alianza clásica, se ha ampliado. Además de la dimensión de "la Muerte y el Hades" (6:8), ahora tenemos la del abismo abierto (9:1s., 11; 20:1; 11:7; 17:8), del que surge humo para oscurecer el mundo y del que emerge la bestia, y finalmente el "lago de fuego" (19:20; 20:10, 14, 15; 21:8), que arde y humea "día y noche por los siglos de los siglos". Independientemente del grado en que la apocalíptica intertestamentaria pueda haber preparado el camino para esto, sigue siendo un hecho que, en el Apocalipsis de San Juan, esta expansión es consecuencia de lo que ha hecho el Cordero: por un lado, el Cordero tiene la llave de la muerte y de los infiernos (1:18) y, por otro, al ángel que abre el abismo se le "da" la llave desde el cielo (9:1). El dragón y sus bestias sólo salen a combatir una vez que ha aparecido el Mesías (cap. 12 ss.). El humo que emite el abismo corresponde a la nube celestial de ira de la gloria divina, que viene de lo alto e impide que nadie entre en el templo celestial (15:7s.). Se trata, una vez más, de la tradición profética proyectada en el mundo-imagen de la situación de crisis agudizada en la Nueva Alianza: sólo desde el abrazo universal de la Cruz existe, en un sentido verdadero, el mundo demoníaco de la negación absoluta. En consecuencia, sólo desde la Cruz el concepto de "juicio" adquiere una seriedad que nada puede relativizar.7 La redención ha llegado; es el fundamento de todo; sin embargo, si el nombre de un hombre no está inscrito en el libro de la vida, puede perderse.

El tercer elemento que subraya la *diástasis* es el cambio total de la realidad temporal en las visiones, frente al tiempo aparentemente lineal de la historia. En el trasfondo, siempre presupuesta, está la Cruz, la verdadera degollación del Cordero. Pero, en las visiones-imágenes, la lucha que allí tuvo lugar y la victoria que se logró conducen a una "guerra" en el cielo (12:7); la batalla que estalla en la tierra es el resultado de la derrota del dragón en el cielo (12:13ss.). Cuando amanece el tiempo de la reconciliación, parece corresponderse con un tiempo de lucha intensificada y de ira exacerbada del Antiguo Testamento, como si la victoria de Dios, una vez lograda, renovara esta ira y centrara la atención en ella. La confusa mezcla de tiempos

está relacionada con esto: un futuro puede convertirse repentinamente en pretérito "sin alterar por ello el significado profético";[8] la caída de Babilonia se proclama antes de que se muestre como una realidad presente (14:8), y Babilonia aparece sentada sobre la bestia que "no es" (17:3, 8). En consecuencia, las expresiones "pronto", "cerca" y "dentro de poco" adquieren un significado que atraviesa oblicuamente el tiempo terrenal y cae verticalmente en él. Ya nos hemos referido a ello en relación con la expresión *gegonen*, "está hecho". Sin embargo, este tiempo aparentemente confuso coincide con las expresiones temporales del Evangelio. El Evangelio conoce una forma de "espera inminente" [*Naherwartung*], que no debe reducirse a una mera "espera constante" [*Stetserwartung*][9] y que, sin embargo, no puede traducirse en términos de tiempo lineal y evolutivo. Tampoco (y menos aún) puede "privatizarse remitiéndolo exclusivamente a la situación de muerte del individuo".[10] Es posible discernir la relación entre el tiempo terrenal y el visionario en las "cartas", y la apertura del primero al segundo, pero no se puede hacer que ambos coincidan. El tiempo terrenal, tal como se representa en las imágenes de los cuatro jinetes, es el de la batalla, la guerra, el ajuste de cuentas y una vida que conduce a la muerte; pero también es un tiempo cristiano caracterizado por la resistencia, la esperanza y un anhelo trascendente, que se abre más allá del tiempo terrenal para abrazar el reino eterno.

Sólo si tenemos en cuenta esta triple *diástasis*, que no puede integrarse en ningún sistema, podremos decir algo significativo sobre la forma dramática del Apocalipsis. En efecto, si nos fijamos únicamente en las visiones, podemos suscribir el juicio de J. Wellhausen de que "el Apocalipsis no es un drama, sino un libro de imágenes "[11] y que el vidente no está implicado en lo que ve, sino que se encuentra "tan impasible como un reportero de la vida real... en medio del majestuoso espectáculo".[12] A menudo se ha observado que el Cordero no lucha con los poderes hostiles; es el Juez que, como mucho, "hace la guerra" (19:11)[13] -aunque su victoria ya ha sido ganada. Siempre que se prevé la decisiva fase final, se pasa por alto su cuestión "dramática" (puesto que ya ha tenido lugar en la muerte de Jesús), y todo lo que se registra es el derrumbamiento del enemigo (19:20ss; 20:9ss). El tema de la victoria del Cordero lo domina todo.[14] Habría que dudar, por tanto, en calificar de "dramática" la secuencia de imágenes como tal, por muy sobrecogedora que sea;[15] a lo sumo, habría que reservar la palabra para la confrontación de las potencias

totalmente enemigas entre las que se encuentran los hombres y ante las que pueden sucumbir (11,7; 13,7). El drama sólo alcanza su forma completa si relacionamos la secuencia de imágenes con las comunidades concretas a las que se dirigen las "cartas" y reflexionamos sobre su situación tal como la encontramos en las imágenes, ampliada y proyectada sobre un lienzo escatológico; en resumen, si aceptamos el Apocalipsis como parte integrante del Nuevo Testamento. Entonces los "fotogramas" que nos ofrece adquirirán el movimiento que en última instancia significan; entonces la existencia del Nuevo Testamento, la existencia bíblica, revelará su calidad dramática suprema.[16] Pero -se podrá objetar- ¿no atestigua también el Nuevo Testamento, en su forma completa, el triunfo incondicional del Cordero? En Juan, sin duda, el Cordero es el principio y el fin de todas las cosas. Y también en Pablo, ¿no hace el Cordero que todos sus enemigos caigan a sus pies? De hecho, ¿no podemos encontrar todas las afirmaciones fundamentales del Apocalipsis en el Nuevo Testamento? Esto es cierto, por supuesto. Incluso las visiones proféticas del futuro son análogas a las del Apocalipsis, como ya hemos dicho. Con sus cortes transversales a través de la historia de la salvación en el cielo y en la tierra, el Apocalipsis no hace sino escribir en caracteres más grandes cosas que antes se encontraban de forma más dispersa "entre líneas". En resumen, el dramatismo de la revelación no reside en la incertidumbre sobre el desenlace, pues la victoria de Dios -que no incluye automáticamente la certeza de la salvación por parte de ningún individuo- ya está conseguida. Lo dramático de la revelación se encuentra en su singularidad específica: que Dios es al mismo tiempo superior a la historia y está implicado en ella. Esto alcanza su punto culminante en la ley específicamente teológica de la polarización proporcional: cuanto más interviene Dios, más oposición suscita contra él.

2. El motivo dramático

Nadie puede ver a Dios, ni en la Antigua Alianza (Ex 33:20; 19:21; Is 6:5) ni en la Nueva (Jn 1:18; 1 Jn 4:12, 20). Él "habita en luz inaccesible" (1 Tm 6,16); así, el que está sentado en el trono permanece indescriptible (Ap 4,3; 20,11). Incluso en la Jerusalén celestial, donde todas las cosas estarán iluminadas por la luz de la gloria divina (21:23), la fuente última de esta luz no será objeto de observación. Sin embargo, aunque el Padre eterno esté alejado de

nosotros y no se vea afectado por los acontecimientos del mundo, esto no es lo mismo que la visión filosófica que propone un principio divino de unidad ajeno al mundo en absoluto. En efecto, "el Cordero", que está sentado en el mismo trono que Dios, compartiendo su dignidad (5,6.13; 7,10.17; 22,1.3; 3,21), y que, como Dios, es el "Alfa y Omega" (1,8.17) y en su primera aparición muestra atributos específicamente divinos (1,12s), ha recibido de su Padre la autoridad sobre el mundo (2,28). Así, junto con el Cordero, el Padre ha comenzado a reinar sobre el mundo (11:15; 14:7). El supuesto del Apocalipsis es confirmado por el resto del Nuevo Testamento: el Hijo procede del Padre; y el Padre, por su amor al mundo, ha entregado a su Hijo para ser inmolado, "porque tú fuiste inmolado y con tu sangre rescataste para Dios a hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación" (5,9). El Cordero es el modo en que Dios se implica y se compromete con el mundo; el Cordero es "digno" y "capaz" no sólo de simbolizar la implicación de Dios, sino de *serlo*.

El Invisible no se reserva nada cuando entrega sus prerrogativas al Cordero; no se reserva nada para sí mismo. Así, ambos poseen por igual "poder y riqueza y sabiduría y fuerza y honor y gloria y bendición" (5:12, 13), y el Cordero tiene la misma autoridad para entregar dones (*traditio*) a otros: "Al que venza, le concederé que se siente conmigo en mi trono, como yo mismo vencí y me senté con mi Padre en su trono". (3:21). Así como el Hijo es la manifestación inviolable del Padre y de su entrega -por eso se le llama "fiel", el "testigo" y "verdadero" (1,5; 3,14; 19,11), o simplemente "la Palabra de Dios" (19,13)-, también da poder para "dar testimonio" (12,17; 19,10) a los "llamados, elegidos y fieles" (17,14). Este motivo de *la traditio*, "transmisión", que comienza en Dios y se extiende a la creación a través de aquel que es "el principio de la creación de Dios" (3:14), resultará ser un tema fundamental del teo-drama, constante a través de todos sus actos. *La traditio* comienza en Dios (tal como la formula la doctrina de la Trinidad), lo que impide que la entrega de Dios al mundo se interprete mitológicamente: Dios no es tragado por el mundo. No es a través de esta entrega al mundo que Dios se convierte en amante: él ya *es* amante. Y esta misma *traditio*, esta misma autodonación dentro de la Divinidad, también significa que Dios no se limita a cernirse sobre el mundo como la *gallina* de la filosofía, como la *noēsis noēseōs*: más bien, la autodonación divina se convierte en el prototipo y arquetipo de su autodonación al mundo y de toda la *traditio* que fluye de ella. Sólo el Dios del Nuevo Testamento está a

prueba de la doble amenaza de ser reducido o a un filosofismo sin dramatismo o a una mitología trágica.

Si esto es así, podemos empezar a ver cómo puede conciliarse el que el Cordero ya haya triunfado con todos los desafíos -cada vez mayores- a su triunfo dentro del mundo. La primera *traditio* del Padre al Hijo está más allá de todo desafío; y, según el libre albedrío de Dios como Creador, una vez que el Hijo, el Alfa y la Omega, se constituye como "principio y fundamento de toda la creación", la primera *traditio* abarca todas las *tradiciones* en peligro y costosas que fluyen de ella. Porque entonces la libertad de Dios puede liberar una libertad creatural, incluida la libertad de decir No; entonces puede "entregar" (*edothē*) "la llave del pozo del abismo" (9:1). Esta "entrega" se repite más de veinte veces en el Apocalipsis: a los jinetes se les dan sus insignias y, por tanto, su poder; a la primera bestia se le da el poder de hacer la guerra contra los santos; a la segunda bestia se le permite insuflar aliento a la imagen de la primera bestia; también a los ángeles se les dan copas de ira y el poder de dañar la tierra, y así sucesivamente. Luego la misma palabra se utiliza una y otra vez cuando los santos "dan" la gloria a Dios al final de todo el ciclo de *las tradiciones*. Uno se acuerda de la gran oración de Jesús, que tiene el mismo leitmotiv de entrega y entrega: Me has dado poder sobre toda carne, para dar vida eterna a todos los que me has dado". La gloria que me diste, yo les he dado" (Jn 17,2.22). En el Apocalipsis, sin embargo, vemos el reverso de *la traditio* al Hijo en la entrega expresa del poder a las fuerzas hostiles; pero este mismo acto muestra tanto que estas fuerzas siguen dependiendo de su origen como que es necesaria una rendición.

Esto plantea una vez más la apremiante cuestión de cómo puede conectarse la liturgia de la adoración con el tema de la matanza,[1] es decir, la cuestión de la unión de lo estético y lo dramático. Desde el punto de vista de la adoración celestial, toda la vorágine de la historia del mundo, con todos sus castigos, atrocidades y sufrimientos, es motivo de júbilo: sólo aquí, en el Nuevo Testamento, un sonoro "Aleluya" saluda a la ruina más terrible allí representada (Ap 19,1.3.4.6). Los siete ángeles con las copas de la ira de Dios, con vestiduras sacerdotales y reales, "celebran la sagrada liturgia de la justicia de Dios".[2] En la Antigua Alianza había regocijo por la venganza de Dios contra los enemigos de sus siervos (Dt 32,43); pero también aquí, al final de la Biblia, debemos aferrarnos a ella, aunque en un sentido nuevo y más profundo. No es relevante aquí que este

rasgo pueda haber estado influido por antiguas liturgias cristianas3 ni que haya una referencia explícita a la liturgia del Antiguo Testamento (Ap 15,3); lo realmente interesante es que era posible, incluso en la tradición del Antiguo Testamento, adorar la majestad de Dios en medio de las confusiones y colapsos del mundo como tal. Del mismo modo que, en nuestra *Estética* (en la representación del Antiguo y del Nuevo Pacto), nos resultaba imposible proceder sin anticipar la "teoría dramática" presente, lo mismo ocurre aquí: siempre estamos anticipando la conclusión gloriosa; el tema de la "gloria" nos acompañará durante todo el camino. El adorador siempre tiene en vista la unidad de la "acción" de Dios: el Cordero es adorado junto con Dios y como Dios, y *al mismo tiempo* es "como si hubiera sido inmolado": los dos estados son continuos desde la *processio* hasta la *missio*, como mostramos en el volumen precedente. No sólo se adora la processio, sino también la *missio*, en la que el Cordero, como "Logos de Dios", cabalga "con un manto bañado en sangre" para "juzgar y hacer la guerra", para "gobernar con vara de hierro; pisará el lagar del furor de la ira de Dios Todopoderoso" (19:11-16). "El Espíritu", en consecuencia (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22), es siempre el que está distribuido ("económicamente") en sus dones y está perpetuamente a las órdenes del Hijo (1:4; 3:1; 4:5; 5:6; 22:6), pero en última instancia es el Espíritu reunido en uno en la Iglesia (22:17). El Apocalipsis es cada vez más insistente, casi importuno, al retratar la simultaneidad de liturgia y matanza. La ira de Dios que continúa derramándose hasta el final (en las siete copas del capítulo 16) es introducida por una liturgia celestial particularmente solemne (15:5-8), y la destrucción total de Babilonia (18:21-24) es saludada en el cielo con un júbilo atronador (19:1-8). Al final, se produce una polarización tajante entre el lago de fuego, en el que desaparecen el diablo, la Muerte y el Hades, y el nuevo mundo en el que ya no hay luto ni llanto ni dolor, "porque las primeras cosas han pasado" (21:4). Así como el drama se originó en la liturgia (en la entrega, *traditio*, del rollo sellado al Cordero), ahora vuelve a ella.

A partir de la autoimplicación de Dios, manifiesta en la matanza y el posterior reinado del Cordero, se arroja luz sobre la unidad inseparable de la ira y el amor de Dios. Aunque las blasfemias de las bestias no puedan herir el honor "interior" de Dios, sí afectan a su honor "exterior", que ha investido en su mundo, y por eso provocan su ira. Ninguna doctrina de la expiación puede ignorar esta realidad, atestiguada mil veces en la Escritura; el Apocalipsis, que concluye la

Antigua y la Nueva Escritura, vuelve a situar este motivo en un lugar destacado. La ira es el signo de la implicación de Dios; en esa medida, Él "sufre" a manos del mundo, como vemos en el Cordero que fue entregado (*traditus*) para ser inmolado. La ira de Dios y la cruz del Hijo son dos caras de una misma realidad; así se comprende que el Hijo "pise el lagar del furor de la ira de Dios Todopoderoso" (19,15), y lo haga "solo", como dice Isaías (63,3). El sufrimiento mediante el cual la ira de Dios realiza su obra es un sufrimiento divino; venganza y reconciliación son dos caras de la misma cosa: "Porque el día de la venganza estaba en mi corazón, y ha llegado mi año de redención" (Is 63,4). Así, el fuego sagrado del cielo, cuando se arroja sobre la tierra, puede transformarse en fuego que destruye (Ap 8,5). Y de ello se deduce que el fuego divino no perdona nada en el mundo: en el Apocalipsis, en realidad, sólo hay dos categorías de personas: los "testigos" que están ligados al Cordero inmolado (y los que están sellados con la señal de Dios [7,3] y que siguen al Cordero a todas partes y han sido redimidos por el Cordero [14,4]) y los que se han sometido a las bestias y están marcados con su marca (13,16). En cuanto a los primeros, también ellos "salen de la gran tribulación" (7:14) y han sido salvados "como por fuego" (1 Cor 3:15), y no tenemos razón para suponer que las dos categorías no sean afligidas y abrasadas por el mismo fuego divino, pues "nuestro Dios es fuego consumidor" (Dt 4:24; Is 33:14; Heb 12:29). El mundo está lleno de sufrimiento, abrasado por el fuego de Dios; pero hay quien sufre por propia voluntad, y hay quien sufre sin querer. Dios no se adapta al mundo: el mundo tiene que aprender a vivir en el elemento de Dios, a "caminar" en la "luz" de su "gloria" (Ap 21,23s). El mar de cristal sobre el que están los vencedores está "mezclado con fuego" (15,2), y los ojos del Señor son penetrantes "como una llama de fuego" (1,14; 2,18).

Sin embargo, este paralelismo entre los mártires y los seguidores de las bestias no dice todo lo que hay que decir. Debemos recordar continuamente que las cosas cada vez más terribles que se desencadenan una vez que se ha roto el sello del libro de la historia del mundo *ya han sido precedidas* por la victoria del Cordero; es esta victoria la que le hace "digno" de romper los sellos (5:5). Todas las instancias de juicio que ahora se hacen necesarias son el resultado de esta victoria. ¿Por qué? Porque incluso el No que resuena en el mundo es resultado del Sí de Dios. A este ritmo apocalíptico nos referiremos ahora.

Ya hemos hablado de este ritmo; es lo que constituye el elemento específicamente dramático del teo-drama y es inseparable del motivo. Si Dios, que es "siempre más grande", está implicado en el drama, debemos estar preparados, desde el principio, para una continua elevación de las apuestas. Al mismo tiempo, sólo en el curso de la acción aprendemos que cuanto mayor es su implicación, mayor es la resistencia que provoca. En la Antigua Alianza clásica no se habla de infierno ni de diablo: la razón es que el cielo de Dios aún no está abierto al hombre (Heb 11,40). Sólo cuando el que lleva el Espíritu "no por medida" (Jn 3,34) da un paso adelante, se enfrenta al antiespíritu, que lucha por su reino de poder. Sólo ahora es posible que haya un pecado imperdonable contra el Espíritu Santo (Mt 12,28-32). A pesar de los muchos fracasos de Israel, que condujeron finalmente a su exilio, Jesús puede decir: "Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa para su pecado" (Jn 15,22). Sólo cuando Cristo está allí pueden aparecer los anticristos (1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7), puede surgir el "hijo de perdición", el "hombre de pecado" (2 Ts 2,3.8). Sólo cuando la Mujer ha dado a luz en el cielo, Satanás cae a la tierra y sus dos asociados salen de las profundidades (Ap 12s). Lo que se conocía como la "abominación desoladora" (en el Templo de la nación santa) en Daniel 9:27 asumirá proporciones mundiales, según el Apocalipsis. Lo que está en juego es la pretensión de ser igual a Dios (2 Ts 2:4), la blasfemia que se vomita de toda boca (Ap 13:6; 16:9, 11-12). Los poderes hostiles utilizarán milagros estupendos (Ap 13:13ss.) para hacer creer a la gente que el reino de Dios -que está más allá de la definición humana- puede ser definido y experimentado (Lc 21:8). Sólo cuando la naturaleza trina de Dios se ha revelado en la Encarnación del Hijo de Dios y la efusión del Espíritu Santo, puede ser contrarrestada por una trinidad demoníaca, a saber, el diablo primigenio, una pseudoencarnación y un pseudoespíritu. Del mismo modo, sólo cuando la Mujer angustiada ha dado a luz en el cielo puede manifestarse la Gran Ramera que seduce al mundo entero.[1] Ahora que el "León de Judá" ha triunfado, no sólo se persigue a sus seguidores, sino que las fuerzas aliadas contra él tienen el poder de vencerlos (Ap 11,7; 13,7): "rodearon el campamento de los santos y la ciudad amada" (20,9).

No es ninguna objeción contra este ritmo cada vez más intenso decir que, después de todo, el Cordero ha triunfado desde el principio

y que su victoria se impondrá necesariamente en el momento crítico final. Es cierto que la opresión, la persecución y la matanza de los seguidores del Cordero significan en realidad que han vencido (en el martirio); son covencedores (cf. 12:11)[2] y, por tanto, están predestinados a reinar con el Cordero (1:6; 3:21; 5:10; 22:5); pero esto tampoco es un argumento en contra del "ritmo" del que estamos hablando. Hay que decir, una vez más, que aunque los castigos del cielo están destinados a producir arrepentimiento y conversión, en realidad no tienen tal efecto (con la única excepción de 11:13), sino que más bien provocan un endurecimiento aún mayor del corazón entre las fuerzas que se alzan contra Dios (9:20s; 14:7; 16:9, 11), una blasfemia aún mayor (16:21). El Antiguo Testamento estaba familiarizado con el fenómeno del endurecimiento del corazón (Dan 12:10); aquí se presenta como una ley: "Que el malhechor siga haciendo el mal, y el sucio siga siendo sucio, y el justo siga haciendo el bien, y el santo siga siendo santo" (Ap 22:11). Finalmente, ambos polos llegan al extremo final: por un lado, está el lago de fuego, que también consume a todos los que no están inscritos en el libro de la vida, ardiendo "por los siglos de los siglos" (20:10, 15), y, por otro lado, está la Jerusalén celestial, cuyos habitantes "reinarán por los siglos de los siglos" (22:5).

Esta última antítesis, hay que decirlo, es el resultado de la apertura del rollo sellado de la historia del mundo por el Cordero, que ya ha triunfado. Lo que esta victoria pone en marcha tiende, aparentemente, a socavar su propio éxito. En todo caso, la sustancia -el motivo y el ritmo- del teo-drama trasciende toda acción imaginable e intramundana. El resultado paradójico -la aparente contradicción- es que el que abarca todas las cosas, el Alfa y la Omega, parece en última instancia estar rodeado por el acto final: esto deberá constituir el objeto central de la reflexión de fe sobre este drama. No hay que descartar de antemano las soluciones sencillas. De ahí que la lucha de sus discípulos no pueda ser armada, a no ser que su armadura sea toda la panoplia de la fe (1 Ts 5,8; Ef 6,14s), y especialmente "la resistencia y la fe de los santos" (Ap 13,10).

C. LA CONFRONTACIÓN

1. Fuego

El Apocalipsis, convulso por los relámpagos, abrasador por las conflagraciones, sólo nos proporciona fragmentos finales y perpendiculares de las últimas etapas de la acción dramática entre el cielo y la tierra, Dios y su creación. No hay otra manera de representar este último acto. Este drama, en el que la absolutez de Dios (entendida como poder o como amor) toca la esfera de la frágil criatura, sólo puede ser un acontecimiento ardiente, una historia de fuego, hecha de llamas devoradoras o de llamas sanadoras; y todo el que mira hacia atrás desde la atalaya del Apocalipsis, habiendo escuchado el relato de toda la acción, está obligado a sentirlo, al menos de alguna manera. Al principio, en la Antigua Alianza, es cierto que esta historia se deja escribir como si fuera una crónica profana; pero incluso aquí, cuanto más se estrecha la relación de la nación con Dios, más implacablemente se extiende el fuego a todo lo que la rodea. "Nuestro Dios es un fuego consumidor" (Dt 4,24; Hb 12,29): esto queda claro ya en los extraños acontecimientos que rodean la alianza con Abrahán (Gn 15:7-12, 17-18); luego, tras el encuentro de Moisés con la zarza ardiente, signo de la santa presencia de Dios (Ex 3), queda claro para todos en la conclusión de la alianza del Sinaí, donde el Socio divino se hace presente con truenos, relámpagos, nubes espesas, humo y terremotos (Ex 19,16ss.) y habla "sin forma" desde el cielo (Ex 19,16ss.).) y habla "sin forma" desde el corazón del fuego (Dt 4,12.15.36). Lo hace con una voz que el pueblo no puede soportar: sólo Moisés puede soportarla, demostrando que "Dios puede hablar con el hombre y el hombre aún puede vivir" (5,24). Sin embargo, después la palabra invisible del fuego debe objetivarse en la primera (5,22) y segunda (10,1s.) tablas de piedra, y no es hasta Elías cuando se comprende que la tormenta que parte la roca, el terremoto y el fuego son sólo precursores simbólicos de la "suave brisa" con la que Dios toca al hombre a un nivel más profundo (1 Re 19,11s.). Aunque el profeta pueda hacer descender fuego del cielo (2 Re 1; 1 Re 18,38), y él mismo sea transportado a la esfera divina del fuego (2 Re 2,11), en adelante será la *palabra* del profeta la que "arda como el fuego" - puesto que su boca ha sido purificada por el fuego de Dios (Is 6,6; Jr

20,9)-:6; Jr 20,9)- y será "un martillo que desmenuza la roca" (Jr 23,29), mientras que el pueblo desobediente se convierte en "leña, y el fuego lo devorará" (Jr 5,14). El gran Exilio y el arrasamiento del Templo son escatología del Antiguo Testamento: el infierno devorador es arrojado desde lo alto, desde la gloria flamígera de Dios (Ez 10,2). Cabe preguntarse si lo que sucede entre el regreso del Exilio y la manifestación de Jesús puede seguir considerándose una auténtica historia de Dios con su pueblo; la situación queda mejor iluminada por la oración de los hombres arrojados al fuego (Dn 3,24s): el "resto de Israel" reza a Dios desde en medio de la gehenna pagana. Hasta Juan Bautista, con su renovada predicación del "fuego", los temas de los grandes profetas no son retomados y llevados a su culminación.

En la Nueva Alianza no hay crónicas. Todo se resume en una única y última Palabra de Dios (Heb 1:2). Sin embargo, esta Palabra se despliega dramáticamente en el desarrollo, la obra, el sufrimiento y la resurrección de Jesús. Es la cúspide y la conclusión intemporal de las relaciones entre Dios y el hombre; todos los acontecimientos posteriores en la dimensión del tiempo, sujetos a esta Palabra final y dentro del ámbito del fin de los tiempos, sólo pueden ser "teología de la historia", es decir, una demostración y exposición de la verdad de esta Palabra. Ahora bien, este fuego es dramático en un sentido elevado: Dios ya no trata con el hombre desde fuera, sino -haciéndose hombre- desde dentro del hombre y en lo más íntimo del hombre; Jesús es el hombre que arde con el fuego de Dios. Tiene razón el apócrifo "Quien se acerca a mí, se acerca al fuego"; "Fuego he venido a echar en la tierra; ¡y ojalá estuviera ya encendido!". (Lc 12, 49). Viene a bautizar, ya no con agua, sino con el Espíritu Santo y con fuego (Mt 3,11; Lc 3,16); y, una vez terminada su obra, enviará el Espíritu sobre la Iglesia en forma de fuego (Hch 2,3; nótese la cita apocalíptica relacionada en 2,19). La mediación de las tablas de piedra queda descartada: Él mismo es la Ley y la proclama en nombre de Dios (Mt 5-7); cumplirla significa seguirle personalmente. Las tablas de piedra desaparecen por completo: Jesús, "consumido de celo por tu casa" (Jn 2,17), se deja consumir por el fuego divino que arde en su interior, convirtiéndose finalmente en carne y sangre que puede ser consumida por sus seguidores (1 Co 10,16s; Jn 6,51-58). Este es el objetivo estupendo del trato de Dios con el hombre: el hombre no es consumido y absorbido por un Dios que permanece único y solo, sino que finalmente se le da la libertad de desempeñar su verdadero papel; se le da una identidad ejemplar y una misión: "¿No ardía nuestro

corazón dentro de nosotros mientras nos hablaba por el camino, mientras nos abría las Escrituras?". (Lc 24,32).

Cuando la Palabra y el Espíritu divinos entran en el hombre, éste se encuentra ante el dramático desafío de dar una respuesta adecuada: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado", con ese amor insuperable de quien "da la vida por sus amigos" (Jn 15,12s). "En esto hemos conocido el amor: en que él dio su vida por nosotros; y nosotros debemos dar la vida por los hermanos" (1 Jn 3, 16). Sólo somos capaces de realizar esta obra por nuestra propia voluntad si Jesús está en nosotros y nosotros permanecemos en Él: "Separados de mí no podéis hacer nada". Así, el fuego encendido por Jesús prende en otra parte, realizando su otra función: el que no permanece en él es cortado, se marchita y "es arrojado al fuego y arde" (Jn 15,6; cf. Mt 7,19; 13,30). Nadie se libra del fuego ("todos serán salados con fuego": Mc 9,49); todos deben enfrentarse al fuego (2 Pe 3,7.10); el día en que el Hijo del hombre venga a juzgar, no será diferente de "aquel día en que Lot salió de Sodoma, [cuando] llovió fuego y azufre del cielo" (Lc 17,29). Todos deben pasar por el fuego de la prueba (1 Pe 1,7); entonces se verá si sobreviven ellos y sus obras o, si sus obras se queman, ellos mismos escapan "pero sólo como a través del fuego" (1 Cor 3,15), o si permanecen retenidos en el "fuego eterno" (Mt 18,8; 25,41; Mc 9,43, etc.).

Hemos colocado el tema del "fuego" al principio de esta manera, como un signo de exclamación, para ambientar el dramatismo de la revelación bíblica y para recapitular todo lo que hemos dicho, a modo de introducción, en los tres volúmenes anteriores. Recordemos aquí los elementos más importantes. En el mundo configurado por la mitología existía una especie de dimensión teodramática confusa; hoy, sin embargo, después de haber pasado por el proceso de la reflexión filosófica, sólo existe en el cristianismo (*Teo-Drama* I, 119, 112 ss.), ni siquiera en el islam (*Teo-Drama* II, 43 ss.), y sólo en el judaísmo en la medida en que forma una unidad dialéctica con el cristianismo (*Teo-Drama* III, 371 ss.). Pero, incluso en el cristianismo, es importante que la verdad de la revelación no se diluya en una dirección "lírica" - "espiritualidad"- ni se disuelva en una dirección "épica" - "teología"- (*Teo-Drama* II, 55), como muestran las tendencias hacia lo dramático en el pensamiento teológico moderno, tendencias que hemos examinado en dos ocasiones (*Teo-Drama* I, 25-50; *Teo-Drama* II, 62-77). Ningún horizonte ("épico") puede abarcar la totalidad de los actores libres en todas sus confrontaciones mutuas; sin embargo, sus

encuentros no crean una multiplicidad de dramas independientes, sino que se yuxtaponen en un drama único y total que abarca todas las interacciones individuales (*Teo-Drama* II, 77-89). Esto se debe a que todos los encuentros entre el hombre y Dios están incluidos en el drama de Cristo (*Teo-Drama* III, 33-40). Este último no sólo suministra el contenido de la obra, sino que, de hecho, abre en primer lugar el ámbito de la actuación (*Teo-Drama* III, 41-56). Así pues, el Apocalipsis, con sus numerosos episodios, puede llamarse con razón el "Libro del Cordero". Por lo que respecta *a los dramatis personae*, nuestro largo debate "Del papel a la misión" (*Teo-Drama* I, 481-643) nos llevó a la conclusión de que el hombre puede y debe encontrar su identidad en su misión. Esta misión es constitutiva de la persona, dentro de la misión de Cristo (*Theo-Drama* III, 230-59). La misión de Cristo demuestra a su vez su ser personal divino dentro de la Trinidad divina (que se abre en él y se ofrece al hombre). Incluso desde un punto de vista filosófico, la misión personal del hombre lo identifica simultáneamente en su personalidad única y en su naturaleza social a priori, ya que sigue debiendo su ser a un "tú" humano, mientras que se debe tanto a sí mismo *como* al "tú" a un origen divino. El hombre receptivo a la revelación reconocerá una manifestación de la Trinidad divina en esta unidad de ser-para-sí y ser-con (*Teo-Drama* II, 196 ss., 205 ss., 238 ss.). Sin embargo, en la medida en que la entrega de Dios en Cristo es la finalidad de la creación y, por tanto, es fundamental para ella (*Teodrama* III, 250-59; 33-40), cuando Dios permite la libertad finita a *Él*, se sigue que también se concede pleno alcance a la libertad infinita como ámbito de realización de la libertad creada. Aquí la criatura, lejos de experimentar cualquier autoalienación, alcanza aquella forma de vida que le es más propia (*Teo-Drama* II, 302ss.) dentro de la gracia divina (personal y óntica) (*Teo-Drama* II, 312ss.). En su infinitud, la esfera abierta de Dios puede acoger y responder a todas las eventualidades de la obra; así, no hay necesidad de que Dios cambie al acompañar el curso de la acción, aunque se entregue de manera nueva y original a cada actor en cada nueva situación (*Teo-Drama* II, 271-84). La triunidad de Dios trasciende de tal modo la obra que siempre se hace presente en ella (*Teo-Drama* III, 505-35).

En todos estos preliminares se excluía el drama propiamente dicho; no mostrábamos más que el ámbito de actuación (entre el cielo y la tierra: *Teo-Drama* II, 173-88) y, más concretamente, la inauguración del mismo por Cristo (*Teo-Drama* III, 41ss.), las posibles relaciones de

los personajes y la posibilidad de que la criatura se extravíe (*Teo-Drama* II, 37ss.). Además, puesto que sólo hay un drama, sugerimos que el drama de Cristo desborda todas las dimensiones del escenario puramente mundano (tanto la tragedia como la comedia: *Teo-Drama* II, 83). De ahí que tenga que haber una lucha: La lucha de Dios por el mundo y la lucha del mundo por Dios (*Teo-Drama* II, 33-36). Hemos indicado algunos esbozos preliminares de la lucha dramática (*Teo-Drama* II, 151-69), pero hemos reservado los acentos centrales de la obra real -es decir, el pecado y la redención- para un examen posterior. La lucha entre la libertad finita y la infinita sólo se hace dramática cuando la oposición de la criatura a Dios emerge y llega hasta el límite; sólo entonces comprendemos los abismos y tempestades del Apocalipsis; sólo entonces la revelación bíblica en su totalidad se convierte en un fuego abrasador. Es cierto que el encuentro de la criatura con la majestad y la gloria de Dios es en sí mismo un milagro desconcertante, al que sólo cabe acercarse en adoración y acción de gracias: del trono de fuego de Dios saltan continuamente destellos, como vieron Ezequiel (1,4) y Juan (Ap 4,5); no es una luz a la que uno pueda acostumbrarse, sino una luz que ilumina con un cegamiento siempre nuevo. La revelación nunca puede pasar a la "iluminación". Pero las profundidades de este abismo de luz sólo se revelan cuando la luz brilla en las tinieblas que no pueden vencerla (Jn 1,5), cuando los ciegos ven y los que ven quedan ciegos (Jn 9,39).

2. La carrera

Hay otra cuestión a la que hay que enfrentarse al comienzo de este empeño, a saber, por qué es necesario construir ahora una teoría dramática teológica, si no lo era antes. Si este drama que implica a Dios y al hombre ha alcanzado ya su culminación en Jesucristo, ¿por qué no se ha experimentado antes con toda la crudeza de una batalla por la vida y la muerte? Seguramente Nietzsche tiene razón cuando dice que sólo ahora "Dios ha muerto"; pero no es Nietzsche sino Bloch quien tiene razón al decir que Jesucristo lo ha matado. Porque, con su "Yo soy", Jesús ha tomado al "Dios" de la religión, que se encontraba en todas partes de forma difusa -el tipo de Dios que ahora, en la era postcristiana, la moderna teología trascendental querría reinstaurar- y ha centrado implacablemente a este Dios en sí mismo: "Yo soy la verdad,. . el que no está conmigo está contra mí"; "Yo soy la puerta; el

que no entra por la puerta es un ladrón y un salteador". Tuvo que pasar mucho tiempo para que el fondo difuso se desvaneciera finalmente, dejando tras de sí el gran vacío como alternativa a Jesús. Nietzsche lo llama "Dionysos" o "la eterna recurrencia", significando que la libertad humana finita, con sus aspiraciones sobrehumanas, ha sido tratada como absoluta.

La sustancia prestada de la Antigüedad duró mucho tiempo, reforzando la menguante "piedad natural" del hombre tras la figura de Cristo o en su lugar. Estos préstamos eran totalmente naturales en los Padres y en la Escolástica, pero con el tiempo -desde el Renacimiento hasta la Ilustración, pasando por Goethe, Hölderlin y Heidegger- se volvieron cada vez más problemáticos1 , sobre todo porque fueron sustituidos cada vez más por una metafísica del espíritu y de la libertad que pasó del teísmo al panteísmo y al ateísmo2. El vasto horizonte divino, que todo lo reconcilia, heredado de los estoicos y neoplatónicos y que lo abarca todo -el pensamiento judío, islámico y cristiano, hasta el diálogo entre las religiones de Nicolás de Cusa, con su visión celestial y ecuménica3 - se enrolla y se aparta. Mientras estuvo ahí, en el fondo de la conciencia, el mundo bíblico de la Antigua y la Nueva Alianza fue casi como un episodio, que aclaraba y simbolizaba el abrazo profundo de la libertad infinita y finita. De la misma manera, como ya hemos observado, los teólogos trascendentales de hoy querrían interpretar a Cristo como la "instancia más alta e insuperable" de una auto-revelación al hombre por parte de Dios que es coterminal con la creación como tal. Sin embargo, este intento llega demasiado tarde: el fondo del escenario ya ha sido despejado.

Al decir esto, no estamos negando la posibilidad de un "conocimiento natural de Dios", tal como lo definió el Concilio Vaticano I, ni lo estamos sustituyendo por la temprana interpretación de Barth de la religión como *hybris*; simplemente estamos diciendo que, como resultado de la afirmación absoluta de Jesucristo, la vaga "divinidad" universalmente tangible, "*rerum omnium principium et finem*" (DS 3004), se ha vuelto profundamente latente; tampoco ha dejado de buscar niveles cada vez más profundos de ocultación. Allí donde la civilización tecnológica moderna penetra en ámbitos todavía religiosos, infunde también una conciencia postcristiana, laica, atea. Esto no sólo se produce a través de los seres humanos que fabrican las máquinas, sino a través de las propias máquinas; estos nuevos fetiches lanzan un hechizo desconocido hasta ahora precisamente porque son manipulables. Este paso hacia la secularidad es irreversible; ni siquiera

las mayores catástrofes atómicas devolverían a la gente a la antigua ingenuidad religiosa.

Sin duda, nunca sabremos hasta qué punto la emancipación del hombre proviene de la conciencia bíblicamente formada de que ha sido redimido [*er-löst*, "liberado"] y dotado de personalidad, y cuánto se debe a la superioridad embrionaria respecto a la naturaleza y a la tecnología embrionaria que ya se encontraba en las civilizaciones antiguas. La combinación de estas corrientes de pensamiento formó un río que fluía velozmente, cobrando aún más ímpetu gracias a la teoría de la evolución que situó al hombre en la cúspide misma del mundo, y al hacerlo inauguró una era de antropocentrismo que manifiesta un empuje profético. Si ayer el hombre era hijo de la naturaleza, que vivía y moría en su amplio seno, hoy es su dueño, que la modela a su imagen: el ideal del "humanismo positivo". Es superfluo plantear la existencia de un tercero detrás de esta doble relación, aunque lo hubiera; el hombre está preocupado por sí mismo y por el mundo, sobre todo porque ve acercarse visiblemente las malas consecuencias de su acción y tiene mucho que hacer para evitarlas.

Todo esto tiene lugar después de que Dios haya pronunciado aparentemente su última palabra y realizado su última jugada en el tablero de ajedrez, es decir, en la vida de Jesucristo. Pero, ¿era inteligible esta jugada? Porque, con su Cruz y su Resurrección, traspasó el límite del escenario terrenal y se adentró en un "más allá" inimaginable. E incluso si, en la otra orilla, ha ganado (¿y quién puede saberlo?), ¿no es cierto que aquí, en última instancia, ha perdido? (Después de todo, no esperamos un "tercer reino" del Espíritu que siga a la era de Cristo). ¿O es posible salvar el edificio que se derrumba incorporándolo al nuevo edificio? Mientras que la teología trascendental sigue pensando en términos de un instinto religioso fundamental en el hombre que puede estar ya caduco, la teología de la liberación construye el Evangelio (en el que Cruz y Resurrección se han vuelto superfluas) en el templo de la humanidad que intenta erigir. Y una soteriología apoyada en la exégesis desplaza los acentos de la imagen de Jesús hacia su "solidaridad" con los oprimidos y marginados, hasta el punto de que hoy la Cruz -en la que antaño se clavaban los pecados del mundo- no es más que la expresión lógica de esa solidaridad.

Es cierto que la misteriosa figura del Nazareno sigue ejerciendo su fascinación. Pero, en su mayor parte, el acceso a esta figura se busca fuera del cristianismo oficial de la Iglesia, que no logra reflejar con

suficiente claridad sus rasgos y, desde el punto de vista histórico, lo ha comprometido demasiado gravemente. Sin embargo, los modos de acceso a él que pretenden ser "inmediatos", los intentos de estar con él "aquí y ahora", resultarán continuamente infructuosos; todo conocimiento de Jesús -como nos muestran tan gráficamente los exégetas- siempre estuvo y estará mediado en y a través de la Iglesia. Ambos caminos parecen bloqueados: el que pasa por la Iglesia y el que la elude. Tal vez, después de todo, el último Mensajero del viejo Dios haya perdido la partida, y la historia del mundo siga su camino sin prestarle atención.

Sin embargo, antes hemos visto que el principio de la humanidad terrena -lo que Pablo llama el "principio Adán"- está siempre sostenido por el "principio Cristo"; pues Cristo es el Alfa del mundo incluso antes que el "primer Adán" (cf. *Teo-Drama* III, 34). Por tanto, forma parte de la fe cristiana que este Alfa sea también el Omega, cualesquiera que sean las vicisitudes dramáticas que intervengan. Sean cuales sean los movimientos espectaculares y anticristianos que pueda producir la historia del mundo, es y sigue siendo un hecho que el principio de Cristo es superior al mundo: "El segundo hombre es del cielo... y se convirtió en un espíritu vivificante" (1 Co 15:47, 45). Lo que se dice sobre el primer Adán puede ser pura especulación, refutada por la historia. Es una cuestión abierta si la visión fundamental de los dos principios puede ser corroborada, si existen tipos de experiencias que hablen a favor de la fe cristiana. Agustín vio sus dos *civitates*, la divina y la mundana, luchando juntas tan estrechamente que no siempre era posible decir qué miembro pertenecía a cada luchador; del mismo modo, en nuestro relato del teo-drama, debemos describir ahora el abrazo aparentemente mutuo del principio Adán y el principio Cristo en su marcha por la historia.

Siempre ha habido representaciones de diversos aspectos de esta lucha. Más arriba (*Teo-Drama* II, 151-69) ya hemos tratado de algunos de ellos, expresados en forma de drama. Sin duda tienen razón los autores que ponen el acento principal en la soteriología, es decir, en el intento de comprender lo que sucedió en la Cruz de Cristo, en una hora histórica que, sin embargo, sigue siendo suprahistórica y siempre "ahora". También esto estará en el centro de nuestra exposición; pero también consideraremos todo el movimiento de la historia universal que ha sido puesto en marcha por la Cruz.

Habrá tres partes. En la primera, Adán, el hombre, despliega su acción, como individuo y como comunidad. En la segunda, Dios actúa:

primero prepara el camino a Jesucristo, luego actúa en él y, sobre todo, actúa en él en la cruz y en su resurrección. En la tercera, Dios y el hombre se encuentran en la historia, en lo que el Apocalipsis ha descrito como la Batalla del Logos.

II. EL PATHOS DE LA ESCENA MUNDIAL

A. HISTORIA MUNDIAL HORIZONTAL

En lo que sigue retomaremos una única idea fundamental que se desprende de nuestras reflexiones sobre el Apocalipsis, a saber, que la historia esencial es la que se desarrolla en el plano vertical entre el cielo y la tierra. Por el momento podemos dejar de lado el hecho de que, en gran medida, este drama excluye consideraciones sobre la gracia redentora, ya que se concentra en dar cuenta de la ira del cielo contra el mundo y de la blasfemia del mundo contra el cielo. Este estrechamiento del campo de visión está ligado a misteriosos propósitos divinos: al profeta del Nuevo Testamento sólo debía mostrársele la crisis escatológica hacia la que corría la historia, una vez puesta en marcha por la ruptura del sello por parte del Cordero. Sin embargo, la acción que tiene lugar entre el cielo y la tierra no es unilateral -por ejemplo, el mero derramamiento de copas de ira desde lo alto-, pues ¿de dónde procede la herida supratemporal del Cordero, sino de su destino en la tierra? ¿Y por qué sus testigos han de derramar su sangre en la tierra, si no es por el cielo? Así pues, el aspecto formal de la relación vertical e histórica tiene siempre un lado material, aunque no se desarrolla como tema específico.

Sin embargo, es necesaria la revelación profética para desvelar esa historia vertical, algo que no puede hacer el hombre terreno. Experimenta la historia antropocéntricamente, como algo que transcurre en el tiempo transitorio, horizontalmente. En esta dimensión horizontal del tiempo, la "vida en la historia" del hombre debe aparecer como una enorme esfinge, "yendo y viniendo en mil formas complejas, libres y no libres, con todos los disfraces posibles; hablando unas veces a través de las masas y otras a través de los individuos; ahora optimista, ahora pesimista; fundando estados, religiones, civilizaciones, y luego destruyéndolos. A veces es un oscuro enigma para sí mismo, guiado más por oscuros sentimientos surgidos de la imaginación que por la reflexión; a veces va acompañado de una rica reflexión; luego, de nuevo, es visitado por insinuaciones específicas de un cumplimiento que ha de llegar mucho más tarde. ... "[1] ¿Existen indicios de que esta realidad ondulante y oscilante, que se alza como una torre y luego se derrumba en pedazos, muestre una ley? Porque es indispensable que exista una ley o un principio para que se le conceda un carácter dramático. Todo lo que es producido y

representado en el escenario del mundo por individuos o naciones presupone un sentido; busca un sentido y lo postula. Pero, ¿proporciona un sentido propio la realidad omnicomprensiva que se manifiesta en toda acción particular? ¿O no es más bien cierto que en la vida del individuo y de la comunidad resplandecen y centellean por doquier fragmentos de sentido, pero que estos fragmentos son limitados y, por tanto, relativos, creando antinomias contradictorias? ¿No es cierto que una tesis relativamente justificada es suplantada por una antítesis igualmente relativa y justificada, sin que se llegue nunca a una síntesis satisfactoria?

Sin embargo, también aquí, al hablar de la acción antropocéntrica y de su correspondiente comprensión de la historia, debemos introducir inmediatamente una distinción que ya hemos considerado con cierto detalle (*Teo-Drama* II, 335-426). El hombre "natural" (precristiano) jamás soñó con perseguir y comprender la historia horizontal en ausencia de un eje vertical ascendente desde sí mismo. No importaba si era animista o politeísta o ateo (religioso): la iniciativa, la irrupción de lo vertical, con sus poderes, inspiraciones y capacidad de dar sentido, predominaba ampliamente sobre los intentos horizontales de encontrar sentido. En consecuencia, estas acciones e irrupciones de lo "vertical" siempre conseguían dar lugar a una cierta totalidad (aunque fuera una totalidad trágica, como en el teatro griego), un intento de descifrar la trama puramente horizontal en las categorías del drama. En tales ámbitos de la vida, incluso la visión del mundo de la "eterna recurrencia de todas las cosas" podía soportarse de algún modo, ya que la epifanía perpendicular de un significado total -aquello que realmente trae la plenitud, o al menos parece hacerlo- podía tener lugar una y otra vez.

Es distinto cuando el eje vertical (en la medida en que es revelación *de* lo alto) es reivindicado por el cristianismo como propio, y la humanidad se niega en gran medida a someterse a esa reivindicación. Entonces, en última instancia, la *apertura* del hombre al ámbito superior se convierte en un hecho puramente antropológico que pertenece en adelante a la inmanencia de la historia horizontal del mundo. Cuando esto sucede, en resumen, la apertura "hacia arriba" del hombre, que es el órgano del sentido último, se ve obligada a buscar el sentido en el nivel horizontal; de ahí la tendencia de las personas a atribuir un significado absoluto a fragmentos relativos de sentido en la historia y a comprometerse totalmente con tales construcciones. Así, en el periodo postcristiano, encontramos el desarrollo de diversas

filosofías de la historia - "ideologías" en sentido estricto. De este modo, ciertas ideas finitas (y, por tanto, sólo parcialmente verdaderas) se imponen al espíritu del hombre, que tiene un anhelo inherente de absoluto; esto da lugar a lo que se ha denominado la "superestructura ideológica".

Puesto que el hombre no puede deshacerse de su relación vertical con el absoluto ni atrapar el absoluto dentro de su propia finitud por sus propios esfuerzos (mágicos), se convierte, desde el principio, en una figura de patetismo en el escenario mundial. En la medida de sus posibilidades, intentará hacer presente, en términos finitos, su orientación hacia lo absoluto que le trasciende; así surgen los templos y reinos que son símbolos de lo absoluto. En la era postcristiana, las realidades finitas así divinizadas pueden secularizarse, pero no el anhelo que las creó en primer lugar. Pues este anhelo de absoluto está en el corazón mismo del hombre; es la fuente de su búsqueda de sentido como tal, incluido el sentido que intenta discernir en la historia horizontal. Sin embargo, ninguno de los momentos pasajeros del mundo del tiempo puede encapsular ese deseado sentido absoluto -ni siquiera ese momento, proyectado en un futuro cada vez más lejano, en que se habrá alcanzado el "humanismo positivo"-; por otra parte, el hombre rechaza esa revelación y *encarnación* del sentido absoluto que se manifiesta en términos de historia finita. En consecuencia, el pathos de la escena mundial se vuelve grotesco, macabro y demoníaco. Aquí, una vez más, nos acercamos a la sustancia de la imaginería del Apocalipsis.

Intentemos expresarlo con otras palabras más precisas. En lugar de partir de las dimensiones formales de lo vertical y lo horizontal, veamos la forma del hombre vivo que, aunque tenga la capacidad de Edipo para resolver el enigma de la Esfinge, no encuentra allí más que a sí mismo: una Esfinge viva. No puede dejar de preguntarse sobre sí mismo, porque sabe lo que es el sentido (aunque ya no pueda encontrarlo) y porque el sentido reivindica una cierta absolutez. Sin embargo, frente al tiempo y la muerte, nunca podrá demostrar que esta pretensión absoluta se ha cumplido. Esta es la dimensión patética de todo lo que ocurre en el mundo. Podemos dejar que surta su efecto en nosotros (como los espectadores de una tragedia griega); podemos ser transportados de nuestra cotidianidad al "temor y el lamento" ante las profundidades desconcertantes de la existencia; pero esto no basta, como podemos ver por el hecho de que los espectadores de la época sentían que necesitaban una comedia (casi siempre grotesca) para

compensar el efecto conmovedor que la tragedia tenía sobre ellos. Por otra parte, en la filosofía que sustituyó a la época del alto drama, se observa una cierta actitud inadecuada que prefería detenerse en la clemencia patética de la tragedia: este patetismo está envuelto por una visión global del ser en la que las palabras y los gritos patéticos de los héroes encumbrados, finalmente puestos de rodillas, son apaciguados por una visión global ajena a la historia: así Platón destierra a los poetas trágicos de su orden social. La gente sólo puede llorar y gritar en una cueva acechada por sombras irreales; Sócrates no lloró ni antes ni después de beber la copa de cicuta. Cuando un hombre se ha vuelto para mirar a la luz de la verdadera sabiduría, el espectáculo de la historia del mundo, con su sangre y sus lágrimas, se reduce al nivel de una obra de marionetas. Esto es así tanto si lo deja más o menos de lado al ascender al Uno (al *amor intellectualis*, a la identidad) como si intenta incluirlo en un Viernes Santo especulativo que se plantea como principio sistemático o lo convierte en parte de una *praxis* orientada al punto de fuga de un humanismo positivo.

Por un lado, esta filosofía quiere hacer justicia a la pretensión de absolutez que reside en los patéticos acontecimientos de la escena mundial; pero, al mismo tiempo, por otro lado, destruye el pathos del hecho individual, ya que no tiene tiempo para tenerlo en cuenta. Ninguna filosofía puede hacer justicia a los gemidos de un hombre escondido en una cámara de tortura antigua, medieval o actual. Lo mejor que puede hacer la filosofía, como empresa humana, es llegar al horizonte de un absoluto abstracto *en presencia del cual* (ya sea concebido como trascendente o inmanente) se representa lo histórico. En efecto, es una cuestión secundaria si este absoluto se concibe en términos más positivos, como el *theion* que lo supera todo, o en términos más negativos, como la "nada de todo lo que es" (nirvana). Así pues, la filosofía tiene un doble papel: imparte un trasfondo al pathos de las figuras finitas, un trasfondo que está implícito en ellas; y, al mismo tiempo, contra este mismo trasfondo, elimina este pathos de las figuras históricas. Al hacerlo, fundamentalmente, la filosofía eleva el pathos del ser histórico del mundo a su segundo nivel de potencia; del mismo modo que la dimensión dramática de la finitud queda reducida en potencia por la misma instancia que la confirma y eleva.

En lo que sigue no debemos anticipar la solución cristiana de este dilema nefasto, ni hacerla -por así decirlo- difusamente omnipresente (por una tendencia generalizadora "trascendental" y por hablar en

términos de un "*existentiale* sobrenatural"), lo que impide que el dilema alcance en absoluto todas sus proporciones dramáticas. Más bien, nuestro objetivo debe ser mostrar que la situación histórica del hombre en este mundo se encuentra en un estado de tensión permanente: está constantemente a la búsqueda de una solución, de una redención [*Er-lösung*], pero nunca puede anticiparla ni construirla a partir de sus propios recursos; ni siquiera tiene un indicio de ella. En retrospectiva, por supuesto, no es difícil crear una pseudoarmonía proponiendo filosofías cristianas de la historia que contengan los a prioris que surgen de la teología cristiana, insinuando artículos de la revelación cristiana en la *Weltanschauung* filosófica (que incluso el actor más simple de la tragedia humana posee de algún modo). Tales intentos, sin embargo, restan importancia a la situación en última instancia desesperada de la existencia finita frente a una trascendencia que no se revela automáticamente, o, dicho más concretamente, frente al plan mundial aún oculto por el que Dios se hace hombre (lo que implica que Dios "se hace pathos") y se muestra, mediante esta Encarnación, como el Dios *trino*.

Podemos y debemos decir que el mundo, tal como es en lo concreto, en su estado caído, ha sido concebido y creado por Dios con vistas a su redención por Él. Pero no podemos ni debemos decir que esta redención, realizada por Dios con total libertad, es algo de lo que el hombre "siempre ha sido consciente", aunque sólo sea a través de su propia trascendencia. Es cierto que puede contemplar embelesado el punto en el que lo finito, en su decadencia y desaparición, debe -seguro, piensa él- unirse y desposarse con lo infinito que viene a salvarlo; pero, al plantear este punto en el que lo relativo y lo absoluto se unen, está destinado a extraviarse cada vez más, sobre todo si tiene la presunción de intentar adivinar dónde podría estar este punto o incluso apuntar hacia él. Veremos claramente por qué esto es así sólo si también tenemos en cuenta la libertad humana -en su autonomía, pero también en su sujeción al pecado. Una teoría teodramática debe insistir implacablemente en que, en primer lugar, el pathos que surge del mundo real, un pathos lleno de oscuridad y debilidad, debe ser puesto plenamente ante nosotros antes de que pasemos a hablar de la respuesta libre de Dios (*theo-logia* entendida como Theos legōn). Si no permitimos que el mundo tenga tiempo y espacio para revelarse tal como es y seguimos interponiendo la respuesta divina como algo que "siempre estuvo ahí", corremos el riesgo de privar a la relación mundo/Dios de toda tensión dramática. La *vuelta mis*ericordiosa de

Dios *hacia* un mundo perdido, en Jesucristo y, antes, en la elección de Israel -este acto fundamentalmente dramático de Dios en su libertad- se convierte en la constitución no dramática, permanente y esencial de un Dios que, como en Platón y Plotino, y más tarde en Spinoza y la Ilustración, es (y siempre ha sido) el "Sol de bondad" eternamente radiante. En consecuencia, la imagen del hombre está determinada en primer lugar, no por su frágil finitud en la que, no obstante, debe realizar cosas de valor último, sino por una resignación con la que se encomienda al misterio insondable de su ser (y de todo ser); se trata de una actitud ante la muerte que se desborda en todos sus actos finitos; es un estoicismo con ribetes cristianos.

En el relato que sigue veremos cada vez más claramente que el punto en el que aparece la "solución" -la "redención"- no es algo que pueda deducirse; no puede conocerse. A modo de anticipación, podemos decir que, en cierto sentido, toda la historia del mundo está presente en cada vida humana individual; en cada caso, esta historia comienza al principio y llega a su fin con la muerte. Sin embargo, cada vida individual es también una ínfima parte de la vida que se manifiesta en el conjunto de la historia. ¿Quién puede intentar hacer justicia a estos dos aspectos al mismo tiempo? Ni siquiera la creencia en un avatar periódico de lo divino en una existencia humana individual puede hacerlo. Además, la vida es inconcebible sin la muerte, que sin embargo parece ser la ruptura repentina de la existencia, no su realización; ¿cómo puede entonces incluirse la muerte en la "solución" sin renunciar a lo mismo que está destinada a lograr, a saber, la disolución de las limitaciones fundamentales de la existencia personal y social?

Más concretamente, examinemos las heridas que lleva la existencia. No son simples ulceraciones aisladas; están conectadas. Y lo desconcertante es que tampoco son simplemente negativas: son positivas dañadas, positivas que han perdido sus vértices de sentido. En primer lugar, está la dimensión del tiempo. En el plano humano, el tiempo corresponde a un fin, a la muerte: el tiempo, incluso el tiempo continuo, es un don siempre nuevo, pero desconcertantemente - "no por voluntad propia" (Rm 8,20)- está sujeto a la fugacidad y a la futilidad. Ni siquiera podemos imaginar el tiempo sin estos aspectos. Por su parte, la muerte se percibe como algo positivo, como la capacidad de un ser de llegar a su fin cuando ha alcanzado su *telos*; pero también es negativo, en el sentido de que este fin pende siempre sobre él como la espada de Damocles. Luego está todo el complejo de

aspectos asociados a la libertad. La libertad es la apertura del hombre al bien como tal; es el poder de autodeterminación, la forma más elevada y noble de poder. Pero con qué facilidad esta libertad se ve sofocada por lo que el mundo de la naturaleza entiende por "poder": la capacidad de dominar a los demás. La libertad puede perderse, puede dejar de abrazar el bien, puede verse envuelta en el mal en todas sus innumerables formas. Este mal es una realidad dominante en la esfera de la historia humana, impregnando toda la vida de la sociedad y del individuo; además, se encomienda asumiendo la apariencia y el atractivo de algún bien, es decir, es la mentira, el disfraz. Así las cosas, ¿cómo desenmascararla y transformarla para el individuo y la historia en su conjunto? ¿No exigiría esto un punto de vista fuera de la historia? Y, sin duda, ningún hombre puede adoptar ese punto de vista sin renunciar a su propia existencia. (A menos que, como Münchhausen, pueda zafarse trepando por su propia coleta).

Estos aspectos, es decir, la muerte, la libertad, el poder y el mal, agudizan el problema de la existencia hasta hacerlo insoportable. Así, toda la vida humana se convierte en una búsqueda y un sentimiento ininterrumpidos y caóticos en pos de una totalidad de sentido. Algunos son conscientes de que debe haber una totalidad oculta de sentido en alguna parte; otros son inconscientes de ello. Pero todos deben estar convencidos de ello, conscientemente o no, para poder buscarlo. Y, sin embargo, esta totalidad sigue eludiéndoles cuanto más la buscan; sólo les presenta fragmentos de sentido que no encajan. No encajan porque Dios, en su libertad, se ha reservado el don de la síntesis; la presentará a los hombres y, al hacerlo, revelará tanto quién es Él, Dios, como quién es el hombre auténtico, el hombre que existe en la totalidad de sí mismo.

Aunque las insinuaciones y postulados de la humanidad convergieran hacia esta síntesis, su misma pretensión de haberla alcanzado por sus propios esfuerzos le haría necesariamente faltar a ella. Y, sin embargo, ¡qué difícil, qué casi imposible es para el hombre renunciar a tal pretensión! Incluso si admite que los aspectos individuales siguen siendo fragmentarios, tratará de relacionarlos en una dialéctica, con el objetivo, en última instancia, de unirlos en un todo único. O bien, tomando un solo fragmento de significado, lo resaltará -dándole un estatus trágico o patético- contra el telón de fondo del supuesto horizonte absoluto de significado, afirmando que el significado total puede discernirse en y a través de este fragmento (transparente).

Tales conclusiones falsas son inevitables mientras la solución dada por Dios permanezca oculta. Sin embargo, esto no sólo se debe a que la finitud sigue pretendiendo, en última instancia, poseer un sentido absoluto, sino también -y estas dos cosas están relacionadas- a que la libertad, al haber caído en el pecado, se adentra cada vez más en un laberinto que no tiene salida. Reconociendo que estos dos aspectos no pueden disociarse, nos encontramos con que el segundo, manchado de pecado como está, tiene un efecto sobre la *manera* en que la finitud reclama su sentido. Si nos damos cuenta de esto, estaremos aún menos inclinados a aceptar (sobre la base de la creencia de que esta "solución" [*Lösung*] está universal, difusa, trascendentalmente presente en el hombre) la suposición de que las "soluciones" [*Lösungen*] propuestas por el hombre y proyectadas en la totalidad deben leerse como claves válidas de la redención [*Er-lösung*]. A fin de cuentas, tal visión se revela inadecuada y falsa frente a la forma que Dios ha dado a la redención en la vida y muerte de Jesucristo, frente a la profundidad de su descenso a todo el caótico laberinto de la existencia mundana -un descenso que termina en su abandono por Dios, genuinamente en nuestro nombre Aquí no hay autoentrega ejemplar, estoicamente resignada, al mero "misterio" de Dios. En lo que sigue sólo hablaremos del misterio específicamente cristiano en la medida en que sea útil para iluminar la situación general del hombre.

Aunque todos los elementos de la existencia humana están, y siguen estando, entrelazados de la manera que hemos mencionado, procederemos ahora a presentarlos más o menos por separado. Más o menos: el hombre existe en dos polos que no pueden separarse; es siempre él mismo *y* su prójimo. Sólo él tiene que dar cuenta a la eternidad de cómo ha vivido, pero la sustancia de esa cuenta es la forma en que ha vivido junto a su prójimo. Muere como individuo, pero su muerte se produce en una dimensión temporal que comparte con su prójimo. Sólo como individuo es libre, pero su libertad es esencialmente una libertad junto a otros que son libres. Y por "prójimo" no sólo entendemos al entorno privado del individuo, sino al conjunto de sus semejantes. El hombre no puede existir y actuar en el escenario mundial más que en esta polaridad. Los problemas derivados de su acción pueden concentrarse y reducirse a tres: (1) La pretensión de sentido de la existencia finita y la problemática relación entre desarrollo y progreso; (2) Los múltiples valores atribuibles a la dimensión temporal y a la muerte; (3) La relación entre libertad, poder y pecado.

B. LA REIVINDICACIÓN DE LA FINITUD

1. El "Absoluto Relativo"

Las paradojas asociadas a una racionalidad incrustada en una existencia transitoria son insolubles. Pues la razón -teórica y práctica- sólo existe si las decisiones espirituales-intelectuales se toman y ejecutan sobre el trasfondo de algo que es absolutamente válido, absolutamente verdadero y bueno. Un juicio al que se llega en conciencia ("esto es un hecho verdadero") no significa "en el momento presente": el juicio pretende ser igualmente válido mañana y dentro de cien años. Y la declaración consciente y responsable: "Te quiero", al menos en el plano subjetivo, no pretende ser una verdad a medias; no pretende ser válida sólo durante unas semanas. Incluso si, en lo que respecta a su capacidad de amar, el amante no fuera lo suficientemente optimista como para garantizar su amor durante diez años, su declaración seguiría siendo incondicional y rechazaría cualquier intento de relativizar su intención. Naturalmente, la persona que emite un juicio, que se compromete, que está dispuesta a dar cuenta de sus actos aquí y ahora, es consciente de vivir en el medio del tiempo (y el tiempo lo cambia todo incesantemente); sabe que él también, como todo lo que le rodea, puede cambiar y que las perspectivas del "conjunto" que constituye el telón de fondo de su acción se desplazan continuamente, de forma imperceptible, y a veces también de forma bastante perceptible. Pero, mientras se mueve por ese elemento volátil, por esas arenas movedizas, ese conocimiento no le impide tomar su bastón de peregrino e inscribir con él alguna palabra que sea definitiva.

Los grandes de este mundo se esfuerzan por grabar tales signos en piedra o fundirlos en bronce, como monumentos de prestigio absolutista. Una pirámide, un coloso, un edicto imperial esculpido en piedra, un arco de triunfo que "inmortaliza" una victoria: todas estas cosas no *crean* realmente, sino que sólo *atestiguan* y *subrayan* la validez del poder absoluto y su autoridad para inscribir símbolos supratemporales en el flujo del tiempo. Pero los monumentos de los que disfrutan del privilegio que da el poder, de los que "hacen la historia", sólo expresan un deseo que es igualmente el de los insignificantes y los impotentes: todos por igual quieren arañar algo

verdadero, algo válido, en la faz del menguante día. El poeta dotado del poder de la palabra, que *exegit monumentum aere perennius*, puede pretender con ello elevarse más alto que los faraones y los césares; su pretensión sólo expresa el hecho de que tiene un poco más de éxito en exteriorizar las cosas que cualquier otro hombre que se esfuerza por pensar, juzgar y actuar dentro de la dimensión del tiempo. En su pensar, juzgar y actuar, todo hombre pretende explícita y conscientemente que ciertas cosas que así expresa tengan una validez última -éstas son las decisiones fundamentales de su vida-, mientras que mil detalles cotidianos, de cuya fugacidad es muy consciente, participan de esta orientación última, aunque él sea inconsciente de ello.

No se trata aquí del carácter transitorio de todos los símbolos de prestigio del poder ni de la pérdida irremplazable de objetos preciosos en todos los ámbitos de la cultura ni del saqueo de las tumbas egipcias y los templos mexicanos ni de la explosión del Partenón ni de las cantatas perdidas de Bach que se utilizaron como papel de embalaje. . . . Tampoco se trata de la queja de Schiller, "Incluso lo bello debe morir", y su exquisito lamento al respecto (mientras que "Lo común desciende al Orkus sin ruido"); lo importante en este punto es simplemente que todo aquel que existe en la historia y, por tanto, "hace historia", ya sea de forma extraordinaria u ordinaria, se siente seguro de grabar algo en las piedras del tiempo, algo que trasciende el aspecto fugaz de la vida -aunque finalmente, desesperado, llegue a considerar su osadía como una ilusión desnuda.

Este es el punto en el que el hombre se eleva por encima del animal, cuya cabeza no se eleva por encima del nivel del agua del tiempo. El hombre nada en el río con la cabeza levantada, consciente del horizonte ilimitado del Ser, de su verdad y su bondad. Comprueba que el deseo de Fausto, aparentemente irrealizable, ya se ha cumplido: en el "momento" (que naturalmente pasa) *sí* posee una especie de "eternidad". Y aquí no estamos pensando en la atemporalidad de las proposiciones abstractas, como en los axiomas matemáticos, que poseen una "eternidad", por así decirlo, secundaria, dependiente de la primaria; lo que tenemos en mente es la presencia del Ser en el existente concreto. Pues el Ser está presente en toda "situación" (que por definición es limitada); cada "*ser-en-situ*" no sólo está temporal y espacialmente dentro de un contexto de otros, igualmente "situados": está también dentro del Ser como totalidad. Por eso podemos evaluar el "*ser-en-situ*" en el mundo.

Es cierto, por supuesto, que los cambios en la situación temporal o espacial pueden oscurecer o dificultar el discernimiento de lo que se pretendía, en una etapa anterior, como enunciado o acción última. El cambio de "gusto" significa que no podemos tener acceso inmediato a las ideas supratemporales que los periodos románico, gótico o barroco querían expresar. Pero cuando no logramos comprender, total o parcialmente, una expresión concreta, le concedemos el beneficio de la duda, dispuestos a creer incondicionalmente *que* su estilo distintivo pretendía expresar algo más que temporal. Por muchas reglas hermenéuticas que existan para facilitar nuestro acercamiento a expresiones y hechos pasados o cerrados para nosotros, siempre presuponen un puente. Este puente es la intención universal del *sentido*, que trasciende los cambios del tiempo. Esto sería válido incluso si se pensara que el Ser se comunica a sí mismo de forma diferente en las distintas épocas. Si hemos de discernir lo que varía con los cambios de época, debe existir algún tipo de puente que nos permita pasar de una a otra.

La paradoja humana fundamental, a saber, la necesidad de escribir lo absoluto sobre lo relativo, de poner alguna marca definitiva sobre el tiempo fugaz, puede expresarse de diversas maneras en diferentes épocas. Puede haber civilizaciones para las que el tiempo, con su fugacidad, sea tan insignificante que vivan perpetuamente bajo el signo de lo eterno que se manifiesta a cada instante; tal es preeminentemente la civilización india. Puede haber otros para los que la impresión que produce en los sentidos la epifanía de lo eterno en la materia mundana sea tan abrumadora que la relación entre momentos fugaces parezca tener poca importancia; tales son los griegos. Su historiografía no es cronológica, sino una colección de aspectos y situaciones significativos. Pero incluso las naciones que conceden mucha más importancia a la cronología no necesitan pensar en términos esencialmente diferentes. Así los egipcios: los actos y hechos de sus grandes son en cada caso -casi más que con los griegos- revelaciones del Ser permanentemente válidas. Así lo demuestra el cuidado con el que conservaron aquellos cuerpos que en su día fueron una manifestación de lo Último. Esta batalla contra el fenómeno de la muerte es también la batalla heroica contra la trágica contradicción interna de la finitud; son tan conscientes de estar del lado del significado preponderante y perdurable que lo que está pasando puede pasarse por alto como algo sin importancia.

Sería engañoso presentar esta trágica contradicción como la marca

de una sola época de la humanidad, la precristiana (o más bien, la prebíblica y la postbíblica). A su manera, la contradicción persiste en todas partes. Es evidente en Israel, con su creencia tan enfática en la absoluta unicidad y preciosidad de la existencia (puesto que el hombre está en alianza con Dios). También es muy evidente en el cristianismo, donde se profundiza en el significado eterno del momento temporal. Pero también está claramente presente (si excluimos por el momento las ideologías postcristianas del "progreso") en la conciencia de todos aquellos pensadores y escritores cuya reflexión se centra en la situación fundamental del hombre. Puede verse como la transparencia del misterio del Ser (Heidegger); o como lo imposible, lo que no debería ser, que instaura al hombre en su dignidad (Camus); o como aquello por lo que el hombre se acredita como guardián de lo absoluto, lo que le impulsa a resistir a cualquier absoluto que intente afirmar derechos tutelares sobre él:

Estar aquí es mucho, y nos parece
que nos necesita lo que está aquí, lo evanescente
que, extrañamente, nos concierne. A nosotros, lo más evanescente de todo.
Sólo *una vez*
cada uno, una sola vez. *Una vez* y no más. Y nosotros también
son sólo *una vez*. Nunca más. Pero haber sido esto
una vez, haber sido *terrenal* aunque sólo fuera
una vez, parece algo más allá de revocar. . . .
Que el mundo ensalce al ángel. . . .
Muéstrale cuán bendita puede ser una cosa, cuán libre de culpa, cuán nuestra,
cómo incluso el grito del sufrimiento toma puramente para sí una forma. . . .

Así habla Rilke: a fuerza de un amor perdurable, y de cantar lo transitorio (y cada vez más transitorio), siente que puede hacer algo para transponer las cosas a un espacio interior, intramundano, donde se preservarán de la desaparición. Puede que Heidegger, Camus, Rilke y tantos otros propongan especulaciones tranquilizadoras y apaciguadoras para cubrir un fenómeno que, visto en su desnudez, es insoportable: en este contexto es irrelevante; la cuestión es que se enfrentan a los hechos, y los mantienen a la vista incluso en medio de las superestructuras que han erigido. No podemos ir más allá de los hechos: son la piedra angular de nuestra existencia. Heidegger habla del "ser" [*Sein*] que sólo puede aparecer, y ser administrado, en este medio de la "existencia" [*Dasein*]; Camus levanta el puño contra un cielo en el que no cree; Rilke se dirige al ángel que está por encima de

la paradoja, pero con un gesto que lo aleja, por así decirlo, en lugar de convocarlo. Ninguno de ellos hace nada por modificar el hecho: por ejemplo, señalando que el individuo no tiene ninguna importancia frente al destino de la raza o que la existencia única es insignificante en el contexto de la vasta multiplicidad de las reencarnaciones o que la muerte es engullida por la idea de una vida sin fin más allá de ella.

En esta fase, el reconocimiento de la paradoja no tiene nada que ver con la metafísica. Se trata simplemente de la experiencia cotidiana, de la que la metafísica tomará su punto de partida cuando intente, desde todos los ángulos posibles, encontrar soluciones. Y cuanto más contemple y reflexione el hombre sobre la existencia en lo concreto, más le impresionará que contiene una anomalía inherente. El espíritu teórico y práctico del hombre no puede ser simplemente la forma más elevada *del bios*; la historia es algo cualitativamente distinto de la mera naturaleza. Pero la forma en que el espíritu sobrenatural se encuentra yugulado con la naturaleza mortal señala un factor trágico, una perturbación, en el proceso del mundo. Platón llama a esto una declinación de la "idea"; los gnósticos hablan de la sabiduría cayendo de su plenitud nativa.

Sólo ahora, cuando se ha asegurado la validez permanente de la paradoja, puede presentarse sin distorsión a una época en la que la historia se entiende (todavía) principalmente en términos verticales. Es posible, con ciertas reservas, calificar esta época de predominantemente contemplativa en la medida en que el hombre, al intentar resolver su enigma, mira hacia arriba más que hacia atrás o hacia delante. Naturalmente, lo primero que ve el ojo es "el cielo estrellado sobre mí", ese orden inerrante, inmortal y regulado de la naturaleza que parece abarcar al hombre mortal por todas partes; y encuentra el eco de este orden en la ley de las estaciones ("Muere y conviértete") de la que forma parte. Así pues, se tiene la tentación de decir, a modo de cortocircuito, que esta "época contemplativa" no era más que una época preparatoria en la que el hombre aún se sentía eclipsado por la naturaleza y no había descubierto todavía su propia superioridad sobre ella, no había encontrado todavía su libertad más connatural y su destino histórico. Puede que haya algo de verdad en esto, pero lo que hay es sólo una verdad a medias. Pues este modelo cosmológico del mundo contiene al menos dos afirmaciones que lo separan del mero naturalismo. En primer lugar, existe la conciencia de que un destino funesto y nefasto ha separado la Tierra (o todo el mundo sublunar) del Cielo. En segundo lugar, el hombre sabe, y no

puede deshacerse del conocimiento, que de alguna manera, sin embargo, pertenece al mundo celestial. Los mitos del "Fedro", el "Simposio" y el "Fedón" giran en torno a esta sombría conciencia. Incluso los estoicos naturalistas recomiendan una cierta "distancia" y son conscientes de la libertad y el esfuerzo necesarios si quieren someterse a la ley divina suprema y asimilarse a ella. La naturaleza total, en la "edad contemplativa", es al fin y al cabo sólo un velo transparente a través del cual se discierne lo divino; y de esta divinidad el hombre mortal lleva en sí una chispa o un resplandor reflejado.

Esto se reconoce más claramente si se comparan China, India y Hellas con la religión hebrea, que es totalmente diferente. Formalmente hablando, el judaísmo, aunque apunta hacia algo fundamentalmente nuevo, exhibe una estructura comparable a la de los modelos de mundo antes mencionados. El hombre está "aquí abajo", mientras que Dios está "allá"; el hombre se presenta en todas sus paradojas, casi más indefenso y lleno de enigmas que el héroe de una tragedia griega. ¿Cómo, dada su absoluta mortalidad, puede tener tratos y compartir una alianza con el Dios que es absolutamente el "Dios vivo"? Porque, aunque esté autorizado a considerarse "imagen y semejanza de Dios", no tiene derecho a la vida eterna, sino que, como Ezequías, suplica unos años más en la tierra, ya que, en cualquier caso, no le queda nada en el Hades. El Israel clásico sigue siendo sin duda el monumento más notable a la paradoja fundamental del hombre, porque no hay sobrepintado con metafísica (como en el caso de las potencias vecinas de Babilonia y, sobre todo, Egipto); simplemente nos quedamos con la paradoja, la verdad en su forma más prístina. Inicialmente no se suaviza con esa otra gran clemencia de la religión israelita, a saber, la esperanza en las promesas de Dios, que posteriormente se aclara para convertirse en la expectativa del reino mesiánico.

2. El espejismo del progreso

En este capítulo sobre el pathos del drama mundial, estamos procediendo antropocéntricamente, observando el modo en que el hombre se conduce a sí mismo. Por tanto, excluimos lo que es distintivamente cristiano, que, por lo que respecta al hombre, sólo es una respuesta a la acción y a la iniciativa de Dios. Israel, sin embargo, ocupa un lugar destacado en lo que aquí se va a describir (casi la

mitad de toda su realidad se nos presenta, por así decirlo, a este respecto). Porque en Israel, por primera vez, la historia humana adquiere una dimensión decididamente horizontal. La salvación no sólo viene de arriba: está delante. Si bien es cierto que el eje vertical, es decir, la relación de la nación y del individuo con el Dios de la alianza, sigue teniendo todo su peso, sin embargo, el tiempo comienza ahora a fluir hacia el futuro. La fe amorosa en el Dios absoluto va ahora acompañada de la esperanza de que su salvación llegue a la tierra.

Es significativo, sin embargo, que este caminar hacia el futuro sea entendido por Israel como una "espera"; de vez en cuando se interpreta también como un "avanzar" activo hacia la salvación venidera, pero nunca se considera como un progreso que pueda medirse. La categoría de "progreso" tiene una procedencia totalmente distinta. Originalmente no tiene ningún aspecto religioso; de hecho, se convierte rápidamente en antirreligioso y, por tanto, subvierte las energías religiosas para ofrecer un sustituto de la religión. La potencialidad elementalmente religiosa de la esperanza israelita estaba destinada, tarde o temprano, a pactar con esta hermana espuria. Juntas se han convertido en una fuerza motriz de la historia mundial.

Frente a esta combinación híbrida, primero debemos establecer en qué contexto el "progreso" tiene un significado auténtico y está en contacto con la existencia, a saber, en la vida del individuo. Fue en la paradoja del "absoluto relativo" donde descubrimos por primera vez el momento individual de la existencia finita, o -por decirlo de otro modo- apreciamos su totalidad como un instante que parpadea en la historia del mundo e inmediatamente se apaga. Pero la vida del individuo es una secuencia finita de momentos; los momentos posteriores incorporan los resultados de los momentos anteriores y los adaptan libremente, a veces positivamente, confirmándolos, y a veces negativamente, rechazándolos, cambiando la dirección general mediante nuevas decisiones. De este modo, la cualidad de absoluto se extiende desde el momento perpendicular al plano horizontal de la sucesión temporal finita; sólo así la vida individual puede convertirse en un drama, es decir, en una acción de significación última que tiene lugar dentro de un marco finito. Es irrelevante que esta secuencia pueda verse en términos biológicos como el "despliegue" de energías que ya están presentes en germen, en las categorías de crecimiento biológico, de florecimiento, fructificación y declive; en tal contexto, el

hombre es una parte de la naturaleza: no es dramático. Lo importante es que el hombre es metabiológico; puede imprimir un sentido espiritual a este proceso, y puede hacerlo en gran medida en libertad, a pesar de todas las influencias que proceden de la herencia y del entorno. Puede dirigir este proceso hacia el Ser -lo absolutamente verdadero y bueno- o alejarse de él. Nunca podremos alcanzar la norma, como sabían los antiguos; sin embargo, el auténtico progreso1 consiste en una orientación cada vez más cercana a ella. Por supuesto, también es posible el progreso negativo: así tenemos *The Rake's* (or *The Harlot's) Progress* (Hogarth) así como *The Pilgrim's Progress* (Bunyan). Lo dramático de este progreso no es sólo que un ser espiritual, una identidad, pueda aprender de su pasado, enriquecerse en su presente y planificar su futuro; en cada "ahora" sucesivo, es capaz, mediante una decisión libre y responsable, de imprimir a la totalidad de su finitud un sentido que refleje y esté garantizado por la presencia de lo absoluto (mediante la conversión, por ejemplo). Nadie puede estimar lo que vale este significado en el contexto de lo absoluto (ya que nadie puede ser su propio juez); sin embargo, el drama representado en el escenario puede permitirnos, por así decirlo, echar un vistazo a las cartas del Juez. El drama presenta al ser espiritual con su progreso finito en todas sus proporciones -aunque "en un espejo, tenuemente"- a la norma que lo juzgará.

Sin embargo, en el plan de la historia universal, el progreso sólo puede buscarse y encontrarse allí donde los descubrimientos de una generación pueden ser retomados y llevados más lejos por la siguiente, es decir, en el ámbito de la técnica. Para los antiguos, la "técnica" se incluía entre las "artes",2 y existían diversas opiniones sobre el hecho de que los hombres estuvieran dotados de las artes y la forma en que las desarrollaban. ¿Qué fue primero, una Edad de Oro o (como pensaban los epicúreos) una vida como la de los animales? ¿Robó Prometeo el fuego o lo descubrió por el poder de su propio *ingenio*? Y, lo que es más importante, ¿está el arte de la política, por ejemplo, propiciando una sociedad cada vez mejor, o se ha extralimitado? ¿Se dirige ahora, impulsado por su lógica interna, hacia su propia ruina? Este era el punto de vista de Platón,3 y persiste hasta Lucrecio, quien, aunque está profundamente impresionado por la capacidad de la mente humana para sondear los misterios de la naturaleza y perfeccionar las artes e incluso el orden político, ve todo el ascenso en el contexto de un ciclo cósmico que finalmente hará que todo lo que se ha alcanzado se sumerja.4

Estos planteamientos del mundo antiguo se nutren posteriormente de la ciencia empírica que comienza a desarrollarse en la Edad Media. Mientras que Alberto (como Tomás) sigue poniendo el acento en el progreso en la reflexión filosófica -aunque lo *experimentado*, el conocimiento que llega *per experimentum*, también se considera importante en las ciencias naturales-, Roger Bacon (nacido hacia 1210) pone todo el acento en estas últimas, en la invención de instrumentos y máquinas: sus ideales son los aviones, los vehículos autopropulsados, los submarinos e incluso la prolongación de la vida5. El camino está despejado: los avances de la ciencia pueden prevalecer sobre la filosofía (y la teología) estancada, preocupada por los problemas abstractos del "ser". Francis Bacon (1561-1626) ve en el desarrollo de la experiencia y la experimentación la liberación del conocimiento y la empresa humanos de la tutela paralizante de "disputas" vacías y "ceremonias mágicas y fútiles"; es la realización del mandato original del hombre de gobernar el mundo de la naturaleza. También él imagina aviones y submarinos. En el Siglo de las Luces, el ideal reside en una perfección "ilimitada" de la humanidad; hacer lo que *se puede hacer e idear* se convierte en parte del canon de las obligaciones del hombre, con el resultado de que incluso la política y la ética se ven bajo esta luz. Ya en 1737 aparecen las *Observations sur le progrès continuel de la raison universelle*, del abate de Saint-Pierre, en las que se muestra despiadadamente despreocupado por la muerte de los individuos. En *la Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793/1794) de Condorcet, una ciencia "que no sólo prevé el progreso del género humano, sino que es capaz de dirigirlo y acelerarlo" se vincula a una ley de desarrollo colectivo; según esta última, el desarrollo de un gran número de individuos corresponde al de un solo individuo, con lo que la idea de progreso puede aplicarse ahora temerariamente a la sociedad en su conjunto. Ni el escepticismo de Voltaire con respecto a esta noción de progreso, ni el "retorno a la naturaleza" de Rousseau consiguieron cortar la espina dorsal del pathos del progreso universal, ni tampoco las sabias distinciones de un Kant que también creía poder discernir el plan oculto de la naturaleza para realizar gradualmente un modelo perfecto de estado en el que la naturaleza humana "pueda desarrollar plenamente... todas sus dotes".6 Por un lado, habla de que este resultado se arranca a un ser humano que lleva en sí mismo un mal radical y se ve "impulsado por el orgullo, el ansia de poder o la codicia, a adquirir un estatus entre sus semejantes, a los que no puede soportar pero de los que no puede

prescindir", de modo que, al final, "un acuerdo para constituir una sociedad, patológicamente extraído bajo coacción" se transforma finalmente "en una totalidad moral".[7]

> Porque hay personas de naturaleza malvada y, sin embargo, racionales, dotadas de creatividad e incluso de sentido moral. Cuanto mayor es su grado de cultura, más conscientes son del mal que se infligen unos a otros en la búsqueda del egoísmo; no ven otro remedio que -a regañadientes- someter las aspiraciones privadas (de los individuos) a las aspiraciones comunes (del consenso), es decir, a la disciplina de la coacción civil. (Sin embargo, sólo se someten a esta disciplina según las leyes que ellos mismos han elaborado). Así se sienten ennoblecidos, diciéndose a sí mismos que pertenecen a una raza que está a la altura de la definición del hombre que la razón propone como ideal.[8]

Por otra parte, Kant es muy consciente de que este tipo de cultura ético-social [*Gesittung*] no puede equipararse a un comportamiento moral real, que sólo puede proceder de la libre decisión del individuo.[9] Sin embargo, sigue hablando de un enfoque "asintótico",[10] por el que el "arte perfecto" puede volver a convertirse en "naturaleza", que es "el fin último de la constitución ética del género humano".[11]

Al fin y al cabo, la dicotomía prevista por Kant favorece fuertemente a la raza o al "espíritu" objetivo. (Según Hegel, el hombre que vive en un Estado legalmente constituido y gobernado se ha vuelto verdaderamente libre). Para Marx, la historia se ha convertido en naturaleza; para Comte, la sociedad se diviniza al final del camino del progreso. Aquí, a más tardar, podemos ver que la noción moderna de progreso, que al principio sólo se refería a la mejora tecnológica de los instrumentos que sirven al hombre, finalmente -deshaciéndose de la metafísica- se hizo con el control del ámbito político y ético y transformó toda la vida de la sociedad en tecnología. A esta tecnología se sacrificaron la autonomía y la dignidad del individuo. La proclamación de esta dignidad de la persona formaba parte integrante del camino cristiano hacia el futuro, a la espera del juicio final de Cristo, y *sobre esta base* el cristianismo defendía los derechos humanos y la justicia. Sin embargo, bajo el mensaje cristiano surgió la esperanza de un futuro terrenal en el Antiguo Testamento, en forma de esperanza mesiánica, que dio un último tinte religioso a la noción tecnológica de progreso.

Sin embargo, el elemento de compulsión que Kant (y también Rousseau) había puesto tan de relieve en el proceso de "eticidad" del individuo, y que en Marx se endureció hasta convertirse en una

dialéctica implacable, ya no podía ocultar el hecho de que se basaba en la pura superioridad del poder, tanto en la teoría como en la práctica. Y J. Burckhardt tenía razón al diagnosticar este tipo de poder en la esfera política (Maquiavelo) y social como "maligno" en su divorcio de la orientación religiosa y moral del hombre hacia el bien. Aunque aparece bajo la apariencia del progreso, tiene una inherente "tendencia a la autoaniquilación".[12] Toda la ideología moderna del progreso, incluso cuando lleva una máscara religiosa, representa una historia de la relación entre la tierra y el cielo que se ha inclinado para que el cielo esté "en el futuro". Hoy en día se ha convertido en una lucha de poder desnuda entre superpotencias que utilizan medios tecnológicos desnudos de aniquilación; ésta es la conclusión completamente lógica cuando algo que se pretendía que fuera un instrumento al servicio del hombre se ha convertido en un absoluto.

¿O debemos hablar con más cautela? ¿No fue el hombre puesto en la tierra para gobernar el mundo, para humanizarlo? ¿No debe alejarse necesariamente de la postura predominantemente contemplativa que ve lo divino en la naturaleza para adoptar la postura diferente del *homo faber*? Sin embargo, una vez iniciado este proceso, ¿quién podrá detenerlo cuando la "civilización" amenace con convertirse en pura tecnocracia y todo lo natural se transforme en máquina? ¿Será posible, a largo plazo, que existan "reservas naturales" *al margen de* la planificación tecnológica total, o serán un elemento más de ella? ¿No estamos ante un mecanismo que se describe mejor, no como "progreso", sino como "despliegue" o "desarrollo" de algo que ya está presente en germen?

> El progreso exige una idea que rija el conjunto de la vida histórica; reclama un sentido que ilumine la historia. El desarrollo se despliega por sí mismo; puede retrasarse pero no destruirse, pues es una posibilidad inherente a la historia. . . . Ciertamente, hemos desarrollado la tecnología, hemos invertido inmensos recursos psico-intelectuales en este desarrollo tecnológico. Pero, ¿quién se atreve a decir que podríamos habernos interpuesto en su camino o haber frenado su infame desfile triunfal? La tecnología es nuestro destino; es parte integrante de nuestro desarrollo, y todo desarrollo es tan despiadado e imparable como el destino. El "progreso", por el contrario, contiene un elemento de libre decisión humana que es ajeno al "desarrollo" en este sentido.[13]

Pero si este "desarrollo" es sólo destino y no una decisión libre -¡qué locura pensar que tal "destino" conduciría a un reino de libertad!- y, por tanto, no algo a lo que el hombre haya dado sentido, ¿qué significado puede tener la historia horizontal de la raza humana,

desde un punto de vista puramente inmanente? (Pues cualquier "juicio" trascendente y vertical sobre el conjunto de la historia queda fuera de nuestro tema actual). ¿Acaso la humanidad probará su sublimidad entregándose y demostrando así, como un Kirillov colectivo, su propia absolutez? Tal final, en las serenas reflexiones de H. Butterfield sobre la historia del mundo, sería totalmente apropiado para la condición humana: "Sólo pondrá fin a un globo que siempre supimos que estaba condenado a un mal final en cualquier caso. No estoy seguro de que no fuera típico de la historia humana que... los hombres, por su propia invención, precipitaran ese final y se anticiparan a la operación de la naturaleza o del tiempo, porque es tan propio del juicio divino en la historia que los hombres lo ejecuten sobre sí mismos".[14]

Este probable final de la historia de la humanidad, tal como lo concibe Butterfield, pondría fin a un destino de "desarrollo" que se había ido desplegando desde sus inicios; pero también sería la expresión de su determinación de entregarse libremente a la atracción y a la corriente de este destino, y -a pesar de todas las señales de advertencia- de considerarlo como "progreso". Por último, significaría un nuevo e inesperado encuentro con la historia vertical del mundo, tal como el Libro del Apocalipsis describe en sus desconcertantes imágenes. Puede decirse, a favor de esta opinión, que si el desarrollo colectivo se coloca bajo la bandera inequívoca del "progreso", el objetivo de dicho progreso queda completamente fuera de nuestra imaginación; esto significa que, con cada éxito parcial (real o aparente), el objetivo debe aplazarse aún más: es la "promesa que no puede cumplirse". Y, para añadir una trivialidad, si *per impossibile se pudiera* alcanzar una situación final satisfactoria, se despojaría de realidad a todos los momentos históricos presentes precedentes, reduciéndolos al nivel de etapas preliminares puramente instrumentales, que miran hacia un futuro que actualmente no se puede prever; el individuo se vería defraudado de la recompensa debida a los esfuerzos que ha realizado y a los sufrimientos que ha padecido. Creer en el progreso es huir del tiempo: huye de todo lo que, en el tiempo, es eterno.

También debemos tener en cuenta la ley que demuestra toda la historia, a saber, que el auténtico progreso espiritual, el auténtico logro creativo de talla histórica, nunca se produce sin una lucha tenaz contra los obstáculos. El genio creador nunca es una cuestión colectiva, sino individual; este último casi siempre está aislado y no es

reconocido (cf. *Tragische Literaturgeschichte* de Walter Muschg). Sólo "la individualidad es la fuente de lo nuevo, del progreso. Es condición del progreso que el individuo se separe de su comunidad al menos durante un tiempo, y a menudo con trágicas consecuencias. Esta es la ley del progreso cualitativo, a diferencia de la ley de la acumulación cuantitativa de conocimientos y saberes, que funciona casi mecánicamente. Por extraño que parezca, es el individuo, sujeto a la ley biológica del florecimiento y el envejecimiento, el que es capaz de un auténtico progreso debido a su libertad; la totalidad de la historia, a la que esta ley biológica (Spengler, Toynbee) sólo se aplica parcialmente, es incapaz de un progreso cualitativo. El progreso cualitativo se aprecia en la composición de la Sinfonía "Júpiter", mientras que su producción y distribución masivas en disco, cinta y radio no significan tal progreso.

De este modo, la dialéctica del progreso total, desenmascarada ahora como un engaño, confirma aún más lo que decíamos en el capítulo anterior: es imposible desentrañar la paradoja por la que el hombre intenta siempre traducir lo absoluto en términos relativos y transitorios. ¿Debemos acaso esperar al Logos encarnado, que se inclina sobre la tierra y escribe en la arena con su dedo, para descubrir el sentido de todo lo que está escrito en las arenas de la historia?

C. EL TIEMPO Y LA MUERTE

1. Mi tiempo; nuestro tiempo

Todo lo que diremos aquí sobre el tiempo del hombre y la muerte del hombre no hará sino reforzar la paradoja de la existencia, a saber, el esfuerzo por expresar lo absoluto a través de lo relativo.

El individuo vive en un tiempo finito. No es algo que tome: le es dado. Esto, más claramente que cualquier otra cosa, le muestra que su propia existencia es un don. Sin embargo, dentro de este don, tiene libertad para actuar como mejor le parezca. El hecho de que el tiempo sea un don se ve claramente en que el hombre no controla ni su principio ni su final. Su comienzo es suave: una transición apenas perceptible de la inconsciencia a la consciencia, de la vida puramente vital a una existencia intelectual, espiritual y responsable. Su final, como quiera que sea y cuando quiera que llegue, es abrupto, independientemente de que el momento exacto de la muerte se produzca en diferentes puntos dependiendo de las categorías utilizadas para determinarla.

No tenemos que decidir aquí si el hombre tiene un conocimiento a priori de la finitud de su tiempo particular (como ha intentado proponer Scheler)[1] o adquiere este conocimiento a partir de su experiencia de la fugacidad de las cosas y de la muerte de otras personas, pudiendo así prever su propia muerte. Ambos aspectos no se excluyen mutuamente. Es posible que la experiencia del niño esté modelada por el hecho inadvertido de que su vida está "interiormente presente para él en cada momento como una totalidad completa" que forma "el trasfondo de todas las experiencias y vicisitudes particulares",[2] antes de que tome conciencia de la realidad de que todos los hombres mueren y, por tanto, de que él también debe morir. Pero cuanto más se eleva la constelación de la mente (con su capacidad de reflejo) dentro de su horizonte interno, más se resiste a los confines impuestos por la finitud interior de la vida biológica. El hombre no puede decir inequívocamente que está encerrado dentro de la vida como en una prisión (*sōma-sēma*), pues sabe que a su dignidad pertenecen actos y decisiones únicos e irrevocables. Tampoco puede alterar el hecho de que estos actos y decisiones no son atemporales, sino que ocurren dentro de una secuencia de momentos; en otras

palabras, la extensión del tiempo forma parte de lo dado en lo que a él respecta. Así, entiende "que, en *cada* acto, la persona consciente *trasciende* lo dado en la medida en que lo dado representa un 'límite' por parte del cuerpo -que le es 'dado' junto con la experiencia "[3] ; pero también entiende que el "espacio" dentro del cual se realizan tales actos es siempre su propio tiempo, restringido.

El espíritu del hombre puede ir muy lejos, pero está implacablemente ligado a una existencia corporal que debe vivirse aquí y ahora. Esto significa que, a pesar de las múltiples distracciones que pueda encontrar en mi medio particular y entre mis semejantes, siempre me veo arrojado de nuevo a una soledad fundamental en la que mi muerte -mi propia muerte- se acerca inevitablemente cada vez más. Esta característica no abandona al hombre, ni en sus actos más espirituales ni en la unión dos en uno del amor humano, y sugiere que los que dicen que la existencia "auténtica" radica enteramente en la clara *comprensión* de la propia muerte y en la resolución de *realizarla* tienen la verdad de su parte después de todo. Así pues, no sólo nuestro "ser-con" las cosas, sino también nuestro "ser-con" nuestros semejantes se pone entre paréntesis; forma parte del modo de existencia de "uno "[4]. Pues, junto con todo lo demás, tendremos que renunciar incluso al "tú" al que ahora nos aferramos cuando la existencia se encuentre finalmente con su límite, sobre el que no tiene control. Cada hombre muere solo, aunque muera al mismo tiempo que otro. (Hay simbolismo en el hecho de que ni Antonio y Cleopatra, ni Tristán e Isolda, ni Romeo y Julieta, ni Prouèze y Rodrigue mueran al mismo tiempo).

El tiempo en que vivo es ante todo "mi" tiempo (finito); el hecho de que encaje en un tiempo cronológico neutro es sólo una de sus cualidades, que no hay que confundir con su naturaleza esencial. Puedo hacer un estudio objetivo del tipo de "tiempo" que tienen la naturaleza, las plantas y los animales, pero no es una cuestión que me preocupe existencialmente. Mi tiempo tiene suficientes enigmas y paradojas para mantenerme ocupado. Porque es "mi" tiempo; no es como un medio externo en el que me muevo, sino que me es dado como mi propio modo de existencia. Pero al mismo tiempo me es ajeno, ya que no controlo mi pasado ni mi futuro, salvo desde el *punto de vista* de mi presente, aquí y ahora. Mi tiempo está tan fuera de mi control que no sé cuánto durará, lo que significa que no puedo concebir mi existencia en una duración prolongada como una obra de teatro con varios actos. No puedo darle una "forma" totalmente

pensada y construida, salvo imprimiendo la "idea" dramática en cada momento presente. Sin embargo, precisamente haciendo esto, es posible (mediante el arrepentimiento y una mente y un corazón renovados) dar un nuevo significado al pasado; en cuanto a los momentos venideros del futuro, también es posible llenarlos del significado correspondiente.

En *sus Confesiones* (n.b., sus confesiones *personales*), Agustín se esforzó por retratar las paradojas de su propio tiempo, un tiempo que le fue concedido *al tiempo que le era retirado.*[5] Su tiempo es *distentio*, pero se mantiene unido en todo momento y se hace accesible a la experiencia por el poder (*vis*) de *la memoria*. Porque la memoria puede aferrarse a lo pasado y reproducirlo libremente; puede imaginar cosas nunca vistas; puede sostener la expectativa de lo que está en el futuro. Desde este punto, podemos mirar hacia las enseñanzas del Idealismo, que ven el tiempo como el producto de una bifurcación de la conciencia,[6] y más allá, hacia el análisis de Husserl de la conciencia del "ahora", en la que "retención" y "protención" son inseparables (en las formas más elementales de "memoria" y "expectativa").[7] Pero esto no explica cómo la *memoria* agustiniana, a pesar de su "poder" para "dominar" el pasado y, hasta cierto punto, el futuro, está ella misma en flujo. Porque el futuro está continuamente llegando, y el presente está continuamente yendo; *la distentio* no es, por tanto, una extensión espacial estática, sino un movimiento y un estiramiento hacia delante, una tensión, una tendencia (*extensio, intensio*) hacia algo.[8] No es sólo que la historia *implique* al sujeto; el sujeto mismo es intrínsecamente histórico.

Cuando Husserl dice que "ya no se puede hablar del tiempo de la última conciencia constitutiva "[9] sino sólo de fases constitutivas de un flujo, que, como tal, es "subjetividad absoluta",[10] se puede mostrar que esta descripción de la conciencia del tiempo "supone de hecho un tiempo real 'en' el que se sitúa el fenómeno".[11] Supone un tiempo que no es producido ni controlado por la conciencia: el tiempo es dado a la conciencia; la conciencia es *admitida* en el tiempo. Dado, como muestra Agustín[12] desde un plano supratemporal o eterno; admitido en el reino biológico (y por tanto en el reino físico), cuya propia forma de tiempo sólo puede describirse en términos aproximados e hipotéticos.13 Además, la conciencia espiritual participa de esta forma de tiempo de tal modo que se convierte en una "existencia que conduce a la muerte".

El tiempo de la existencia puede interrumpirse desde fuera en

cualquier momento, pero el incumplimiento biológico no significa en absoluto que el drama de esta existencia no se haya representado hasta el final. La equiparación veterotestamentaria de la "duración de los días" (biológica) y la "perfección" (espiritual) (Dt 5,16; 30,20; Sal 21,5; 23,6; 91,16; Prov 3,2; Eclo 1,12, etc.) es criticada por el Libro de la Sabiduría, que señala pertinentemente que la perfección no es cuestión de una vida larga; el justo que muere "antes de tiempo" ha llegado "a la perfección en poco tiempo" (Sab 4,7-14), algo que el hombre que muere "antes de tiempo" ha llegado "a la perfección en poco tiempo":7-14), como atestiguan los numerosos héroes, genios (Mozart, Schubert) y santos (Isabel de Hungría, Estanislao, Luis, Teresa, etc.) que murieron a una edad temprana. No sólo "aprovecharon el tiempo" (Ef 5:16), sino que lo agotaron en el período de su ascendencia y escaparon así a las vicisitudes de un proceso de envejecimiento que no es sólo biológico, sino también espiritual, por el que otros se encuentran no sólo viejos, sino agotados y vacíos (Péguy ha descrito este "*vieillissement*"),[14] Mejor que otros, aprovecharon el momento de la oportunidad en el tiempo que se les concedió, imprimiendo tanto de "absoluto" en sus breves días que, por la *intensio* de su abrazo, toda su *obra* parece haber adquirido una forma final y definitiva.

Sin embargo, aunque el "tiempo" particular del individuo sea el suyo propio, esto no significa que las personas estén encerradas en dimensiones temporales mutuamente excluyentes. Aunque estos "tiempos" no se mezclan ni se fusionan, sí se comunican entre sí, ya que comparten una humanidad común a priori.[15] En el despertar de la autoconciencia individual, el "tú" es anterior al "yo", porque el "yo" es una respuesta a la llamada precedente del "tú"; el "tú" (por ejemplo, la madre frente al hijo) produce en el "yo" la capacidad fundamental de ir más allá del ámbito del "yo-tú" y ser parte responsable de un "nosotros "[16]. Así pues, tanto el "yo" como la "comunidad de personas "[17] comparten una "fuente común". De ello se deduce (aunque no sea fácil mantenerlo en el punto de mira) que dicha fuente es común tanto a la filosofía (existencial) que habla de la solitaria "existencia que conduce a la muerte" como a la filosofía (social) que supone una existencia común en un continuo temporal físico-espiritual.

Este último no debe divorciarse del "tiempo" de los sujetos humanos que conviven, como si se tratara de un "tiempo mundial" neutro. Este tipo de "tiempo mundial" en el que la muerte no existe es una abstracción comparado con el tiempo concreto que experimentan las

personas. Pero, como resultado del contacto entre una persona (con su "tiempo ligado a la muerte") y otras (con sus "tiempos ligados a la muerte"), surge un nuevo "ahora". Para uno de los miembros de la pareja, este "ahora" puede ser "tardío", mientras que otros, más jóvenes, lo sienten como "temprano". El grado de respuesta a este "ahora" y de implicación en él variará en función de la intensidad de su vida compartida; pero básicamente es este "ahora" lo que atrae al individuo hacia la totalidad del destino humano.

Esta comunicación muestra que todos los individuos que se comunican se encuentran en la misma situación fundamental: todos están obligados a inscribir cosas de validez absoluta en un continuo temporal que se agota. Además, este continuo, que parecía ser "mío", ahora parece ser "nuestro", algo de lo que tenemos una responsabilidad compartida. En la relación "yo-tú" y "yo-nosotros", la responsabilidad del individuo (por su acción y conducta ante la muerte) participa de la responsabilidad similar de los demás ante la muerte. De este modo, el individuo se convierte en corresponsable del destino común de la humanidad, no sólo en lo que respecta al periodo de tiempo en el que vive, sino también a las generaciones que vivirán después de él. Por ejemplo, puede estar directamente implicado en este destino al engendrar hijos y educarlos, y será en parte responsable de la forma en que comprendan y vivan sus propias responsabilidades. He aquí un nuevo elemento de patetismo para el individuo y para el conjunto de los individuos: su tarea de infundir valores duraderos en los cambios y las oportunidades de la vida ya no se limita a su propia existencia, sino que se extiende a ese "tiempo" de la humanidad que está totalmente fuera de su alcance, pero en el que sus decisiones personales tienen consecuencias sociales que no puede prever. Si algún día Dios le exigiera personalmente que rindiera cuentas de la administración de su "tiempo de muerte", tendría que comparecer ante el tribunal divino junto con toda la humanidad. Sólo puede lograr su propia salvación contribuyendo a la salvación de todos. Pero no obra su propia salvación concentrándose tanto en la salvación de todos los hombres que olvida que su propia existencia corre hacia la muerte. No puede llevar a cabo su (auténtica) tarea de superación siendo un mero "bienhechor" o mejorador del mundo. Ambos aspectos deben permanecer en tensión, ya que "mi tiempo" nunca puede ser absorbido por "nuestro tiempo". Si bien es cierto que el individuo está ahí para el conjunto y ha sido designado para servirlo, no lo es menos que tiene derecho a vivir su tiempo (que le

espera la muerte) por su cuenta y de acuerdo con su propia responsabilidad por la rectitud de sus decisiones y acciones. Incluso desde el punto de vista antropocéntrico que adoptamos aquí, al considerar el pathos de lo que ocurre en el escenario mundial, la tensión entre egocentrismo e interacción social sigue siendo irreductible. Incluso en el mundo antiguo, la ética ensayó muchas formas diferentes de encontrar un equilibrio (excluyendo en gran medida, hay que decirlo, el problema de la esclavitud) entre la "autarquía" y el hecho de que todos, incluidos los "sabios", estuvieran imbricados en el tejido de la *polis*. Pero para todos los pensadores más influyentes, por diferentes que sean las soluciones que proponen, el punto de encuentro entre la ética personal y la ética social es *la razón*, que aspira a la norma soberana de un bien absoluto. Cada individuo y todos los individuos en concierto deben inscribir en el flujo del tiempo aquellos signos y claves que reflejan una ley que es superior a ambos y que orienta a cada uno hacia el otro. Tanto la *República* de Platón como los estoicos mostraron claramente que esta ley no coincide con lo que el hombre encuentra "útil", aunque al hombre le sea de gran utilidad seguirla. Pues aquí el individuo y la comunidad están sometidos a la misma ley ética mundial, razón por la cual Platón pudo construir el Estado sobre la analogía de la organización metafísica del ser humano individual (mediante el uso de las virtudes cardinales). En esta perspectiva, en ocasiones, la historia de la humanidad se concebía sobre la analogía del desarrollo del individuo, la mayoría de las veces, sin embargo, en la línea de la maduración desde la infancia hasta el estado del hombre; la muerte no se tenía en cuenta[18] . Era más importante ver el tiempo concreto como el tiempo de una humanidad formada por seres humanos mortales individuales, es decir, no abstraerlo en algo indefinido, no mortal y, por tanto, no humano. Gregorio de Nisa tenía sin duda razón al considerar que la sucesión de generaciones de la humanidad, dentro de la amplitud del tiempo, es esencialmente finita; incluso en el contexto del "macroser humano", corre hacia la muerte.[19] La reproducción sexual tiene lugar, según él, por miedo a la muerte y como profilaxis contra ella.[20] Lógicamente, una vez que la sucesión de generaciones ha llegado a su fin (con la muerte del último hombre), el tiempo también se suspende.[21]

Así, el individuo y la humanidad se encuentran igualmente perdidos cuando se trata de autointerpretarse. Esto no significa que en la historia del mundo no puedan surgir factores de significación que no se manifiesten visiblemente en la vida del individuo; pero tales

factores son siempre emanaciones de la única naturaleza humana que se encuentra en cada hombre (y que en cada caso es tanto personal como social) y que, por tanto, le es fundamentalmente inteligible. Tales son los fenómenos del poder, del triunfo y de la derrota, de la creación y luego de la destrucción de artefactos dignos, y del bien en su beneficencia y del mal en su malicia. El hombre (que es tanto personal como social) es capaz de todas estas cosas; siempre será inútil intentar sistematizar el flujo y reflujo de tales fenómenos tal y como se realizan en la historia escrita en general. Del mismo modo que es imposible trazar la curva de la existencia del individuo -dado que sus decisiones son libres-, también es imposible trazar la curva de la historia, que está hecha de innumerables decisiones individuales. Tal cálculo sólo podría tener éxito si el llamado "progreso" del conocimiento tecnológico acumulado hubiera esclavizado tanto a la humanidad que ésta ya no fuera capaz de oponerle ninguna oposición en forma de decisión libre. Pero, ¿merecería tal fase final el nombre de "historia"?

¿No significaría esto que una historia genuinamente humana habría retrocedido al nivel de una prehistoria biológica, es decir, al proceso por el que la vida evolucionó hasta el estadio humano? (Pues la característica de la verdadera historia humana es que ha dado un salto hacia un nivel completamente nuevo). Incluso si uno estuviera dispuesto a admitir que el hombre está llamado a apoderarse de la evolución natural y continuarla, pero ahora, sobre la base de la libertad (Teilhard de Chardin, J. S. Huxley), no hay ninguna garantía -ningún "espíritu del mundo" que actúe detrás de la libertad humana- de que esa evolución, transferida a un plano totalmente distinto, siga discurriendo según las leyes naturales. El hombre, siempre personal y social, está solo en un universo mudo, obligado paradójicamente a imprimir la huella de lo absoluto en lo relativo y transitorio; en esta situación, siempre se enfrentará a objeciones escépticas, a negaciones destructivas. Allí donde el deseo de orden se vuelve abrumador, la anarquía y el terrorismo asoman automáticamente la cabeza.

2. Gestos de existencia

En el pensamiento cristiano ha existido siempre la tendencia a proyectar la realidad cristiana hacia atrás, hacia todas las dimensiones de la creación, como si el "misterio escondido desde los siglos en Dios" (Ef 3:9) fuera ya conocido por el hombre de un modo más o menos

categorial o trascendental, en fragmentos que apuntan a la totalidad; o como si estas cosas estuvieran ya grabadas en el espíritu del hombre (que, desde el principio, es siempre destinatario de la gracia); cuando se enfrenta a la revelación en categorías específicas, el hombre se da cuenta de que, en el fondo, ya la conocía. Sin embargo, el "Gran Teatro del Mundo", tal como se desarrolla en la realidad, no habla en favor de este tipo de "anticipación". El hombre no es capaz de anticipar la síntesis del *Verbum-caro*: es la única solución y, sin embargo, nunca podría llegar a ella por conjeturas. Como consecuencia de esta incapacidad, el hombre prefiere abrazar cualquier otra pseudosolución. Siendo así, lo que no puede adivinarse se convierte en lo que *no debe ser*; así, la Cruz no es un hecho casual, sino estrictamente necesario. Esto sólo quedará completamente claro cuando hayamos tratado la cuestión del mal.

Sin embargo, incluso ahora podemos prever el tipo de gestos que se harán y las escenas que se representarán en la escena mundial. Esto es cierto incluso si, en un primer momento, no se intenta adelantarse a la solución cristiana y a la luz que arroja y, sobre todo, cuando esta solución se topa con la decepción del rechazo. Estos gestos se entretejen con el tejido individual y social en un ámbito de actuación espacio-temporal y finito, lo que presupone que esta finitud tiene una conciencia refleja de sí misma, es decir, está iluminada por una chispa de lo absoluto. Tal relación con lo absoluto debe suponerse en toda circunstancia. Surge directamente de la percepción que el hombre tiene de la relatividad de su propio yo y de todo lo que se le asemeja. Por la propia naturaleza del hombre, existe una relación entre él y su "origen y meta", que está fuera de él y fuera del mundo.[1] Si no fuera así, incluso el escepticismo sería impensable.

El punto de absoluto -la apertura de la razón a la totalidad del ser, de lo verdadero y de lo bueno, y su necesidad innata de orientarse hacia esa totalidad y de ser juzgada por ella- puede concebirse de múltiples maneras. Puesto que está oculto (el "bien más allá de toda *ousia"*) y, sin embargo, ilumina e impregna toda la realidad finita, puede concebirse como la "nada" de todo lo que es; o como el Ser real, comparado con el cual todo lo existente es nada; o como el núcleo del *ser* en todo lo transitorio; o como la ley del desarrollo, la inversión o la proporción en toda realidad pasajera. Desde el punto de vista de la razón humana, es la forma más elevada de razón, que trasciende toda racionalidad finita o inmanente (pero inaccesible) en ella; una ley de necesidad a la que toda realidad contingente tiene que someterse; la

libertad primordial por la que toda libertad finita e incipiente tiene que luchar. Se trata de un ser que se nos presenta en forma humana (un "Dios" de algún tipo, ya sea uno o muchos), un ser que, en aras de su propia perfección, debe despojarse primero de su figura y forma y exaltarse hasta convertirse en una especie de superrazón impersonal. Visto en el contexto de la relación entre el "punto de absoluto" y el existente relativo, es lo único que realmente cuenta, mientras que todo lo transitorio carece de toda sustancia; es la norma que lo transitorio debe esforzarse, en su propio ser, por reflejar y ejemplificar. Es la ley absoluta que habita secretamente en todo y que el hombre debe descubrir en sí mismo; debe intentar vivir de acuerdo con ella. Es la autoridad legisladora que está por encima de nosotros, a la que debemos mirar si también queremos saber cómo actuar aquí abajo, en el reino de lo transitorio.

Hay muchas posibilidades teóricas y prácticas de establecer una relación, o incluso un "equilibrio", entre lo absoluto y lo relativo; también hay muchas posibilidades de vincular esta relación fluida a una determinada *Weltanschauung* religiosa o dejar que se petrifique en una ideología hostil. Sin embargo, incluso en las formas más diversas, siempre se tratará de manifestar lo absoluto de alguna forma relativa, ya sea en símbolos de poder y prestigio visible -realeza divina, leyes imperiales, templos y palacios- o en exigencias éticas y religiosas absolutas, es decir, "dejarlo todo" y concentrarse en lo único necesario. De este último modo, la propia existencia se esculpe en una especie de bajorrelieve interno y cóncavo que representa lo absoluto; una ley global filosófica, cósmica, matemática, médica o sociológica es destilada y comunicada por el sabio, en la medida de sus posibilidades, para que pueda traducirse en la práctica en la sociedad humana, aunque sea de forma fragmentaria.

Todo esto es muy abstracto. Pero sería fácil ilustrar cada una de estas facetas con numerosos ejemplos extraídos de la historia universal y de la historia de las ideas. Se puede concretar mostrando que la finitud interna de la existencia no le permite realizar todas las formas válidas de la relación absoluto / relativo, ya que cada una de estas formas es a su vez finita y tiene una contraforma igual y opuesta que puede reclamar una justificación igual (e igualmente relativa). Esto significa que, en el mundo finito, surgen tensiones en torno a la relación con lo absoluto; éstas se endurecen hasta convertirse en ideologías, dando fundamento a la opinión de que "el conflicto es el padre de todas las cosas". Quien quisiera vivir sucesivamente estas

tensiones irreconciliables se convertiría en un diletante kierkegaardiano: se elevaría al nivel de la síntesis y se haría pasar por el manipulador de lo absoluto; al esforzarse por alcanzar la plenitud, no sólo estaría negando su propia naturaleza fragmentaria, sino -lo que es más profundo- retrocediendo en su compromiso con lo absoluto. Pero esto no es todo. Como hemos demostrado, la existencia siempre tiene dos caras, la individual y la social. Son distintas, pero no pueden aislarse la una de la otra. Así pues, las decisiones que ponen de relieve el aspecto individual en su radicalidad, esforzándose por exhibir su vínculo con el absoluto, están abocadas a no reconocer la realidad social que es inseparable del individuo. En efecto, el individuo sigue siendo siempre un miembro de la sociedad, un eslabón en la sucesión de generaciones. La lógica aquí es implacable: al final nos quedaría la pura resignación ante la prisión de la finitud; o, más profundamente, un escepticismo desesperanzado sobre la tarea de nuestra existencia (es decir, inculcar algún sentido duradero a lo transitorio). Y hay que decir que esta última es una actitud totalmente justificable si tal tarea *no es* el fundamento inconmovible de la existencia.

En primer lugar, nos dirigimos a las grandes fuerzas históricas de la existencia, las potencias y normas que rigen sus gestos fundamentales.

La primera energía fundamental es la de *Eros*. Eros se levanta sobre una base amplia, infrahumana, natural y, de acuerdo con sus objetivos, se ocupa del mantenimiento de la especie en el nivel natural. Hace valer sus pretensiones sobre el individuo en nombre de la especie pero, para ello, le presenta la imagen de un "tú" amado *como fata morgana* de lo absoluto. En la medida en que Eros es un fenómeno sexual, este espejismo se disolverá; pero en la medida en que el núcleo amoroso del individuo ha sido tocado, es capaz de sobrevivir a Eros. A menudo, la voluntad de seguir amando persiste hasta que se encuentra con la trágica frontera de la muerte de uno de los miembros de la pareja. Las discusiones sobre el tema de Eros en *el Simposio* de Platón acaban por disolverlo en algo "daimónico" que no es ni enteramente humano ni enteramente divino: a la vez un movimiento que infunde y engendra lo divino en el mundo de la finitud y también, simultáneamente, un anhelo que asciende desde el mundo finito hacia lo divino. De este modo, proporciona el tema y el marco de al menos la mitad de la acción que tiene lugar en el escenario del mundo: una acción exquisita, cómica, trágica, que insufla una fragancia de infinitud a la existencia. Cuanto más

consciente es el hombre de que, a la larga, el momento embriagador no puede dar lo que promete, mayor es su participación en él. Si se toma en serio la generación corporal, la naturaleza va más allá del objetivo de la unión y alcanza su meta, a saber, el niño. En el niño vemos la inesperada realización y manifestación de un absoluto, aunque pronto se separará de sus padres e irá a unirse a la corriente de las generaciones sucesivas. Por otra parte, si la unión de la pareja se considera suficiente en sí misma, se convierte en un *égoisme à deux*, en el que dos individuos de la especie se sustraen no sólo a los fines de la naturaleza, sino también a las exigencias de la sociedad, de la que son y siguen siendo miembros. Porque tienen que vivir y trabajar no sólo para sí mismos, sino para la colectividad. En el trabajo, como en el amor -de un modo diferente pero igualmente fragmentario-, pretenden realizar algo del sentido de la existencia.

Llegados a este punto, deberíamos añadir algo sobre las ambigüedades del *poder*. Es un tema sobre el que volveremos. Una vez más, encontramos que el poder tiene un amplio fundamento en la naturaleza, donde la selección natural ha tenido lugar a través de pruebas de fuerza. Pero cuando el poder emerge en la región de la autoconciencia, se convierte -con razón o sin ella- en un medio de imprimir algo absoluto sobre lo que es relativo. (La mayoría de la gente olvida que lo absoluto debe pensarse tanto en términos de poder como de bondad, es decir, una bondad radiante, amable y comunicativa; lo absoluto sólo puede representar la verdad si se ve en esta unidad de poder y bondad). Como surge sobre el fundamento de la naturaleza, el poder es ante todo autoafirmación, ya sea la afirmación de un individuo, de un grupo o de un pueblo; e implica el avasallamiento y el sometimiento de los demás. Así, hace que nos centremos sólo en *un* aspecto de lo absoluto y descuidemos otro, quizá más fundamental. En consecuencia, el poder se engaña a sí mismo y a los que le rodean sobre la verdadera naturaleza de lo absoluto. Allí donde se impone por medio de la opresión, pensando que sólo él tiene razón -ya sea sobre la base de la teoría de que "la fuerza da la razón" o de la ideología que dice que una raza o clase debe imponerse con todos los medios disponibles, porque representa algún bien sin par, algún cuasi-absoluto en la esfera de lo relativo-, se ha vuelto demoníaco, al no reconocer que, más allá de todo lo finito, el absoluto es un sol radiante de bondad y rectitud, en el sentido más sublime de la palabra.

Si reflexionamos más profundamente sobre el fenómeno del poder,

descubrimos que sus emanaciones pueden tener la misma fuente que la bondad. En tal caso, la esfera de un poder también puede ser un reino de paz y seguridad donde se comunican las injusticias del bien. Más adelante tendremos que preguntarnos por qué, en la visión antropocéntrica de la vida, "lo bueno" queda tan a menudo medio oculto o totalmente oscurecido tras "lo poderoso".

Las pequeñas luchas entre individuos y grupos insignificantes son de escaso interés, siempre que no amenacen el bienestar general de la sociedad, pero los grandes combates conforman la fachada principal de lo que se considera y recuerda como "historia universal". Es en este escenario donde aparecen los verdaderos héroes, o aquellos a quienes sus contemporáneos (o generaciones posteriores) consideran como tales o elevan a ese nivel; no es infrecuente que las armas sangrientas sean su atributo, tanto si la sangre es derramada por sus propias manos como por las de otros. En cualquier parte del mundo donde encontremos grandes y poderosos símbolos de lo absoluto, provienen del campo de la guerra o presionan en esa dirección. Así, forma parte de los juegos de los niños; como tal, se consiente y se pasa por alto, y la gente lo echaría de menos si no estuviera ahí. El resplandor del renombre, tomado del sol del absoluto, transfigura todas las crueldades. El hombre que se eleva al reino absoluto de la grandeza tiene el poder de transfigurarse reuniendo a su alrededor todas las cosas bellas del mundo; de hecho, las llama a la existencia. Toda gran arquitectura debe su existencia a este poder. (Así, David construye su propio palacio antes de darse cuenta de que Yahvé estaría mejor alojado en un templo que en una tienda). Debemos la mayor parte de la gran pintura y escultura, la mayor parte de la música sinfónica y la ópera, a la autoglorificación del poder. (¿Y existe algún gran museo que no consista en el botín de la guerra o de las riquezas?)

El arte, el gran arte, ocupa un lugar especial y reservado entre las obras humanas. Está cerca de ese lado de lo absoluto que llamamos "gracia", don gratuito. Sin embargo, siempre es también fruto del esfuerzo humano más elevado. "La gente se imagina que Mozart fue un niño durante toda su vida, pero no hay más que ver la fuerza de voluntad que demostró en sus últimos meses "[2]. Aquí el artefacto se vuelve transparente, permitiendo que lo absoluto brille a través de él "en un espejo tenue", revelando un valor permanente y perdurable en algo que es único y del momento, independientemente de los cambios de estilo y de la existencia de leyes de polaridad (clásico / romántico, forma abierta / cerrada, etc.). En última instancia, sin embargo, se

trata de una escritura en la arena, ya que la pintura y la arquitectura se deterioran, y "Mozart y Beethoven pueden llegar a ser tan ininteligibles para la humanidad en el futuro como lo es para nosotros la música de los griegos, aunque fuera muy elogiada por sus contemporáneos "[3]. Tampoco podemos estar seguros de que no le aguarde el mismo destino a la gran literatura que nos parece tan permanente y duradera.

Todo drama humano tiene que ver con el descubrimiento y la apropiación del punto de equilibrio (eternamente inestable) entre dos factores: por un lado, está lo que puede realizarse según las normas de lo absoluto y, por otro, está el hecho de la transitoriedad. El drama humano se ocupa de lo que es válido, necesario y posible aquí y ahora. Como ya hemos sugerido, esto significa que debemos mirar simultáneamente hacia arriba, hacia la norma, y hacia abajo, hacia las cosas del tiempo. Exige contemplación y acción. Al intentar realizar objetivos "aquí abajo", nos vemos asediados por una masa de normas secundarias que pueden ser como nubes que oscurecen el sol que las supera a todas. Mucho de lo que es favorable, útil y ventajoso no es bueno cuando se mide con lo absoluto; o de una bondad dependiente que no puede durar. A la inversa, al mirar hacia lo absoluto, podemos deslumbrarnos tanto que olvidemos que nuestra tarea es transformar el reino transitorio. La "santidad", fuera de la religión bíblica y sus aledaños, y tal como muchos la admiran, es sobre todo un autoabandono deliberado a lo absoluto; la disolución de esa forma humana, finita y mortal que, con todo su patetismo al estar y seguir estando frente a lo absoluto, es, *al fin y al cabo, la* forma *más verdadera*. Los que quieren disolverse en el absoluto intentan eludir su papel en la escena mundial.

Llegados a este punto, podemos aventurar la afirmación cristiana de que el hombre, el primer Adán, fue creado con vistas al Segundo. No sólo con vistas a Dios; aunque es cierto, se trata de una abreviatura que no hace justicia a la auténtica autonomía de la criatura. El hombre fue creado con vistas al Dios-hombre; en él se ha establecido el equilibrio entre lo absoluto y lo relativo, que el hombre no puede descubrir. Es cierto que este equilibrio viene de Dios, puesto que es su Verbo el que se hace hombre, pero no sin que la tierra dé sus frutos más nobles para cooperar en la Encarnación. Así pues, todos los intentos de interpretar la existencia humana, desde cualquier ángulo, giran en torno al punto inalcanzable de un "equilibrio" que ya no es

inestable, sino permanente. Sólo Dios, por su absoluta superioridad, puede establecer ese equilibrio. Trágicamente, los intentos que más se acercan a la verdad suelen ser los más peligrosos, por ser los más presuntuosos (Ícaro y sus alas): precisamente por estar tan seguros del éxito, no logran captar en lo más profundo la humildad del Dios que se humilla al tomar forma de hombre. De un modo u otro, equiparan la imagen creada de Dios con el Arquetipo divino; o bien proclaman que alguna parte del hombre, o algún hombre en particular, es divino, o bien creen realmente que un Dios ha aparecido en forma humana, aunque sin poder acreditarse sometiéndose a la prueba decisiva de la muerte. O, cuando el ritmo de la muerte y el despertar se lee en el ciclo de la naturaleza y se proyecta en la vida humana, sólo una figura mítica, no histórica, puede corresponder a la imagen ideal. En el fondo, la situación dramática de la escena mundial es una situación en la que el hombre aspira a la forma de la plenitud y, al mismo tiempo, está abocado a no alcanzarla, en la medida en que esta situación no esté determinada (positiva o negativamente) por el contexto de Jesucristo. Es imposible acercarse a este último en línea recta, pues sólo se puede aceptar al Consumador después de haber sido rechazado (Jn 1,11-12; 3,11, etc.). Primero tiene que ser el rechazado que quita la culpa de este rechazo; sólo a través de la muerte puede convertirse en el aceptado.

Hablando con propiedad, habría que hacer un inventario de los *gestos básicos* de los que es capaz el hombre en su escenario. Sin embargo, tal tarea reventaría el marco que nos hemos fijado aquí; todo lo que podemos hacer es indicar algunos fragmentos de tal inventario. Los gestos básicos son los que se realizan a la luz del Ser en su conjunto, que es también la luz de lo bueno, lo verdadero y lo bello; es decir, se realizan dentro de la experiencia de la *analogia entis*. Esta luz, sin embargo, ilumina también un proceso que se prolonga en el tiempo, impartiéndole un sentido que se considera último. Esta luz que desciende de lo absoluto sólo puede ser recibida por la razón libre del hombre, que está abierta a todo el Ser, mediante un acto de decisión sin el cual no podemos hablar de drama en absoluto. Sin la libre capacidad de decisión del hombre, la carrera del destino ciego es antidramática e infrahumana. El elemento fundamental de toda acción dramática en el escenario del mundo es la inteligencia libre del hombre, su libertad inteligente que le permite recibir la "instrucción" que viene de la luz absoluta (una "instrucción" que no es distinta de la luz y no la restringe), junto con la decisión que este ser humano

inteligente y responsable toma, encarnándola en forma de historia. Este mismo acto da forma a la corriente continua de acontecimientos (que en realidad es imprevisible); da al drama un principio, un medio y un final, como exigía Aristóteles.

Un elemento inicial de tal decisión puede describirse como el acto de *epistrophē*, de *giro* o conversión. En este acto, el agente (o paciente), impulsado por motivos intramundanos, de segundo orden, se ve finalmente rodeado como un ciervo cazado: se convierte en el foco de una luz absoluta y, por primera vez, toma conciencia de ella. Incluso en la visión del mundo de Plotino, según la cual todas las cosas fluyen desde lo absoluto, lo Uno, y vuelven allí, se da este momento de conversión, de reflexión, de cambio de dirección: un hombre parte de -y en esa medida "huye de"- lo bueno y lo verdadero (lo Uno); se vuelve y (como por primera vez) es atravesado por su resplandor. En el drama de la existencia, muchas cosas diferentes pueden provocar ese cambio de dirección. Un hombre puede convencerse abrumadoramente, en la más absoluta soledad, de la perversidad y de las nefastas consecuencias de la dirección que había tomado hasta entonces. Puede encontrarse con alguien que le obligue a reflexionar sobre su vida. A menudo, lo que le lleva a este punto es el ruido de los golpes en la puerta cerrada de la muerte: esto pone fin a la loca y precipitada huida de actos y pensamientos, bañando todo lo que antes parecía importante en el pálido resplandor de la futilidad. Un acto de este tipo concentra la existencia en un sentido del que el hombre debe finalmente responsabilizarse. Ya sea negativamente, como en el descenso a los infiernos de Don Giovanni, donde toda la disipación y confusión de su vida hasta entonces se proclaman absolutas; o positivamente, como al final de *María Estuardo* de Schiller, donde todo se refina y concentra cuando la heroína se prepara para abrazar la muerte en pureza; o, como al final de *La vida es sueño* de Calderón, donde se abandona una vida egoísta en favor de una vida de servicio -de Dios, del mundo- bajo la luz de la eternidad. Una vez más, el acto de arrepentimiento (del que ya hemos hablado) desempeña un papel importante; una vez más, vemos que sólo puede transformar el pasado a partir de una interacción entre una luz que se otorga gratuitamente ("gracia") y una decisión libre que se fundamenta en la perspicacia.

Hay un segundo gesto fundamental. No se trata del "yo" que cambia de dirección, sino de la *otra* persona con la que el "yo" compartía hasta entonces un drama (aún) no resuelto, un drama ultramundano

arrastrado aquí y allá por pasiones, cálculos y relaciones de poder. De repente, esta relación se ve a la luz de una norma absoluta: la norma de lo verdadero y lo bueno. En este punto, se exige un equilibrio entre la *justicia* y la *misericordia* o el perdón; no como si el lado de la verdad exigiera la justicia y el lado de la bondad el perdón: de hecho, tanto la verdad como la bondad exigen la *unidad* de la justicia *y el* perdón. Puede que el héroe tenga que atravesar la "horrenda puerta" del "agua y el fuego" si quiere alcanzar la misericordia. Muchas hogueras purgatoriales se encienden en los escenarios terrenales. Las mayores escenas de juicio conocidas en el teatro, la conclusión de *las Euménides* de Esquilo y el quinto acto de *Medida por medida* de Shakespeare, representan fielmente la unidad indivisible de la verdad y la bondad absolutas. El rechazo absoluto que encontramos en *el Doctor Fausto* de Marlowe no sólo está al servicio de un orden mundial *justo*, sino también, con toda seguridad, de uno que sea bueno y digno de confianza. Pero un teatro fiel a la vida no conoce la "gracia barata", como demuestran *Der Prinz von Hamburg* de Kleist y las numerosas escenas de perdón de Shakespeare (cf. *Theo-Drama* I, 465-78). En decisiones últimas de este tipo, iluminadas por una luz absoluta, se trata del valor omnímodo de la existencia; en consecuencia, la muerte -ya sea impuesta desde fuera o aceptada desde dentro- es en gran medida una parte, un clemento constitutivo de la existencia. El hecho de que la muerte pueda formar parte de la acción muestra la profunda seriedad de esa interpretación de la existencia que se expone en el escenario. Estos dos acontecimientos, la conversión y el juicio (en la justicia y en la misericordia), revelan el poder de la "luz" absoluta del Ser incluso fuera del ámbito cristiano; pues, por mucho que el mundo no cristiano no esté a la altura del "equilibrio" cristológico entre Dios y el mundo, Pablo tiene razón al poner a los gentiles al lado de los judíos cuando se trata del juicio, pues "los gentiles que no tienen la ley hacen por naturaleza lo que la ley exige" y, por tanto, son "una ley para sí mismos". . . . Muestran que lo que la ley exige está escrito en sus corazones, mientras que su conciencia también da testimonio. . ." (Rom 2,14s.). Las obras romanas de Shakespeare, Corneille y Racine ilustran la verdad de lo anterior y proporcionan una justificación para los esfuerzos de los dramaturgos humanos por poner en escena, "en un espejo, tenuemente", una representación del Último Día.

¿Debemos considerar *el amor* humano como un tercer gesto, o es demasiado ambivalente? Porque a veces parece demasiado ligero de cabeza y es demasiado pródigo en sus declaraciones de eternidad en el

reino de lo transitorio. Y otras veces, como Eros, se toma a sí mismo muy en serio y (como en *Tristán*) se considera el núcleo, la estrella de todas las cosas. Cabe preguntarse si es posible, en el ámbito exterior al cristianismo -del que ahora nos ocupamos exclusivamente, un ámbito en el que el amor divino aún no ha aparecido en forma humana-, que Eros se libere de las brumas intramundanas para que brille la luz de la norma absoluta. Pues el Eros del Diotima de Platón sólo tiene una referencia indirecta a la esfera intrahumana, a menos que recordemos la incomparable conclusión del *Simposio*, donde Sócrates envuelve a la bella Alcibíades segura e intacta bajo su manto. Pero, ¿sigue siendo esto dramático? ¿Y el amor de Antígona por su hermano muerto? ¿Sigue siendo Eros? La misma pregunta puede aplicarse a todos los grandes lamentos por los muertos en la escena griega, sobre todo a *las Troyanas*: ¿Se trata aquí del amor o más bien de la cualidad elegíaca de toda existencia terrenal en su estado ruinoso? Todas las transformaciones dramáticas por las que la pasión transitoria se convierte en amor por el prójimo, un amor que puede resistir el juicio de la eternidad, se encuentran en el ámbito cristiano: La transformación de Dante por el amor de Beatrice, que le juzga; la purificación de Rodrigue por Prouèze, cuando ella se aleja de él y se transforma en una "estrella guía". Ambas obras muestran las muertes por las que debe pasar Eros para convertirse en el agapē que puede enfrentarse al juicio de la Luz eterna. Eros está demasiado ligado a la sucesión terrenal de generaciones; no puede desprenderse de este vínculo, como pensaba Soloviev.[4] Esto muestra las cuestiones que se plantean cuando tanto cristianos como no cristianos hablan como si lo que esperaran encontrar en el más allá fuera una especie de continuación sin problemas de sus vínculos, amistades y relaciones terrenales. Todo lo que es "leña, heno y hojarasca" debe quemarse (1 Co 3,12); y ¿qué hombre puede afirmar con toda confianza que su amor es "oro, plata y piedras preciosas"?

Hay un último gesto, aunque difícil de articular en un contexto extracristiano. Se trata de la conciencia confiada de que *existe* una luz absoluta, por muy empañada que esté por el destino y la pasión. El hombre siempre tiende la mano hacia lo último, aun sabiendo que no puede aferrarse a ello. O, lo que es menos atractivo, es la idea de que, en última instancia, puede hacerse con el control de esta luz si adopta la actitud adecuada (*autarquía*). Podemos llamar a esta postura *esperanza*, aunque la palabra tiene poco significado en el mundo no cristiano (excepto donde el medio postcristiano la ha secularizado). O,

más acertadamente, podemos llamarla *resignación*, en el mejor sentido de la palabra. El hombre se aferra al ancla absoluta frente a toda ruina, todos los dioses hostiles (como en *la Odisea*), todas las fuerzas opuestas implacables (como en *Antígona*), incluso el poder de la propia muerte (como en *Alcestis*). Resiste, incluso en medio del colapso, donde ya nada es posible salvo la nobleza de la resistencia, como al final de los *Nibelungos*. El hombre conserva su nobleza incluso cuando la lucha por el ideal nobiliario se ha vuelto -desde una perspectiva terrenal- grotesca, como en *el Quijote*. Entonces, en medio de una finitud que sólo puede producir cosas finitas, surge el intento aparentemente ilusorio de abrazar el Infinito, una esperanza que cautiva todas las energías y está dispuesta a soportar todo tipo de renuncias, como en *la búsqueda* precristiana *del Santo Grial*.[5] El tema central del Grial puede rastrearse hasta la *Epopeya de Gilgamesh*; a un nivel más profundo, se continúa en tantos romances de la literatura universal. Por supuesto, el mayor ejemplo de tal empresa inspirada en la esperanza, la *Eneida*, sólo podía componerse desde la perspectiva de la meta alcanzada, la *urbs condita*; así, la esperanza abierta podía interpretarse como una misión claramente definida, y toda aparente ruptura de la fe podía verse justificada por la mayor fidelidad al mandato divino. En la periferia de esta tribu, con su misión trascendente, se sitúan los Titanes que (¿en nombre de qué instancia superior?) se rebelan contra los dioses que tanto los restringen, planteando la cuestión de si el dios gobernante representa una forma legítima del bien supremo o es sólo una forma anticipatoria, una proyección por parte del hombre, que debe ser destronado por él con toda razón. *El Prometeo* de Esquilo deja la cuestión abierta, pero, en la conclusión perdida de la trilogía, debe haberse pronunciado a favor de esta última opinión.

En lo que antecede, hemos dejado de lado todos aquellos gestos de la existencia que se basan en el equilibrio, en el balanceo de estados y actitudes puramente creaturales. Donde hay risa, también hay llanto; donde alegría, tristeza; donde nacimiento, muerte; donde poder, impotencia y sometimiento; donde astucia, locura; donde apertura a lo absoluto, mente cerrada. Donde se representa *El gran teatro del mundo*, también puede interpretarse como *La gran feria del mundo* (según Calderón): depende de la distancia que adopte el observador entre él y los actores y sus gestos. Estamos tan metidos en este mundo de contrarios que la utopía de una existencia sin antagonismos -todo alegría y nada de sufrimiento, todo felicidad y nada de dolor o

resistencia, todo amigos y nada de enemigos-, por muy deseable que parezca, no es (si somos sinceros) ni siquiera imaginable. O, si *podemos* imaginarlo, sospechamos que podría ser tedioso. Los antiguos plantearon la Edad de Oro en el pasado; así pudieron prepararse para afrontar una existencia cada vez más difícil y espartana. En esto eran más sabios que los utopistas modernos, que proyectan la Edad de Oro en el futuro. Es cierto que los males del mundo histórico, que no parecen sino aumentar cuanto más el hombre mismo toma el timón de la historia del mundo, siempre nos presentarán posibilidades significativas de mejora parcial; siempre tendremos mucho que hacer, en las condiciones en constante cambio; siempre tendremos tareas entre manos que pueden justificarse por referencia al bien absoluto. Pero esto no afecta al hecho de que actuamos en un escenario finito regido por la ley de la díada, de la polaridad. Esta *díada* se muestra siempre dependiente de la *mónada*; la presupone. Pero es esencialmente incapaz de disolverse en ella. Así debe ser según el principio de analogía, que, en términos cristianos, es el principio de nuestra creaturalidad ante Dios. *El ana del logos* mundano es un movimiento oscilante entre polos de acuerdo con un ritmo establecido desde arriba (*ano*); la criatura espiritual sabe que, en su *ana*, debe orientarse por referencia a este *ano*.[6] Esto significa que el gesto final del ser de la criatura es *el anhelo*. Plotino lo describe como la esencia del *nous*, Agustín le da una profundidad cristiana llamándolo la esencia de la criatura, y Tomás lo formula como el *desiderium visionis Dei*, aunque sin atribuir ninguna facultad específica para ello ("supernatural *existentiale*") a la criatura. Miguel Ángel ha expresado perfectamente este anhelo en su representación de la creación de Adán. Por mucho que, en la mente de Dios, el primer Adán sea concebido y creado explícitamente con vistas al Segundo, debemos guardarnos de considerar al primero como la forma anticipatoria (por encubierta que sea) del segundo. Dios quiere ser perfectamente libre al dar su respuesta a la pregunta y búsqueda anhelantes del hombre; el hombre nunca debe poder decir: "En el fondo siempre lo supe". Naturalmente, la respuesta de Dios -que en última instancia lleva el nombre de Jesucristo- debe ser el cumplimiento del anhelo de Adán. Así, toda afirmación "teológica" es también una afirmación "antropológica". Pero todo intento de adelantarse a la Palabra divina por parte del hombre, en su búsqueda de su propia plenitud, sólo le llevará más lejos. La forma adoptada por la Palabra de Dios lo muestra con toda claridad: es el *Logos ton staurou*, la Palabra crucificada por los

hombres. Ningún hombre podría haber dado con esto en su sentir tras Dios. De hecho, una vez revelada esta Palabra, la mayoría la rechazó como algo indeseable y molesto, como pura locura.

3. Muerte

a. La búsqueda de un punto de partida

El pathos que recorre todos los gestos de la existencia alcanza su punto culminante en el enigma de la muerte. La muerte es el límite último de la existencia; la existencia gesticula ante la muerte, y la muerte es su certeza más íntima. El hombre forma parte del devenir biológico y de la desaparición de toda la vida cósmica; en esa medida, su muerte le parecerá lo más natural y familiar, algo que no puede imaginar que *no* exista. Sin embargo, como el hombre también mira hacia la norma de lo absoluto, la reconoce y se esfuerza por actuar en consecuencia, la muerte le devuelve con más crudeza que nunca al misterio insoluble, a la contradicción interna de su existencia: ¿Cómo un ser capaz de reconocer la verdad y obligado a hacer el bien puede ser engullido por la ley del ciclo cósmico? ¿Desde qué ángulo debemos abordar este amenazador enigma? Por un lado, está el hecho desnudo de la paradoja que hemos descrito al principio como "lo absoluto en lo relativo": ¿Debemos aceptar sin más la paradoja? Así lo hizo el Antiguo Testamento en su época clásica. Pero también lo hizo la doctrina estoica de la sabiduría, que tomó la ley biológica de la muerte y la elevó a principio mundial. El estoicismo consideró sabios a los hombres que alcanzaron la resignación ante la aniquilación del individuo en el Logos Total. ¿O es un rasgo auténtico de la paradoja de la existencia que ésta deba mirar más allá de su tiempo finito hacia una esfera donde se resuelvan los asuntos inconclusos de la vida? Esto implicaría mirar en dos direcciones. En primer lugar, hacia una teoría que dedujera la violencia y crueldad de la muerte específicamente humana de alguna transgresión primigenia, de una Caída primigenia que de algún modo debe ser recapitulada, trascendida y expiada. En segundo lugar (y en conexión con lo anterior), hacia una forma de supervivencia al menos de aquel aspecto del hombre que lo distingue de la vida cósmica infrahumana. En este caso, nos enfrentaríamos a las múltiples teorías de una "caída" que amenazan con devaluar la dignidad y singularidad de la existencia terrenal, considerándola como algo "irreal". También estaríamos rodeados por la variedad

ilimitadamente fantástica de ideas sobre el mundo del más allá, todas ellas fabricadas a partir de imágenes y conceptos extraídos de la existencia concreta y temporal y proyectados en dimensiones imaginarias e intemporales. ¿Quién puede distinguir aquí entre lo que forma parte del depósito antropológico (lo que J. Pieper llama "revelación sacra") y lo que es sólo la efusión de una imaginación inflamada que se aferra a la "inmortalidad"? Existe una tercera alternativa, cristiana: aquí el problema del "primer Adán" se abordaría desde la perspectiva del "Segundo Adán". Sin embargo, aunque sea cierto que el Hijo del Hombre tiene "las llaves de la Muerte y del Hades" (Ap 1:18), sólo lo tiene porque estas cosas *son* realidades. El hecho de que hayan sido superadas escatológicamente no borra los inmensos y nefastos efectos que han tenido en la historia del mundo. Y, en cuanto a la "superación" en sí, la Cruz del Segundo Adán, la muerte y el descenso al Hades muestran *que* la muerte ejercía una posición de supremacía en el mundo antes de Cristo, supremacía que él reconocía.

Desde un punto de vista metodológico, por tanto, sería erróneo partir de la sustancia de la fe cristiana y de su imagen del hombre. Pensemos en el tratamiento de este tema por Gabriel Marcel, tan convincente desde el punto de vista cristiano: la existencia finita estalla, estalla por actos de amor hacia un "tú" que es amado genuinamente y no sólo eróticamente;[1] pensemos en la apasionada exaltación de esta perspectiva por F. Wiplinger;[2] pensemos en las numerosas obras de teatro pertinentes de Claudel, Bernanos, Wilder, etc., mencionadas en *los Prolegómenos.*[3] En todos estos casos, se arroja luz sobre el enigma de la muerte; el velo absoluto de la muerte se levanta un poco, al menos en cierto modo. Pero sigue vinculada al destino del Hijo del Hombre. Si se niega la posición clave de este destino, las cortinas caen aún más impenetrables que antes; es más, incluso se apaga la luz que la imaginación mítica hace brillar sobre el semblante del hombre. Sólo quedan las técnicas de la parapsicología, propias de la era postcristiana, que intentan penetrar en el reino oculto por la muerte. Se trata de un despreciable intento de arrastrar este reino, inaccesible para el hombre, al nivel del aquí y ahora. Una técnica similar es el intento de reactivar existencias anteriores; esto implica una doctrina desmitificada de la transmigración de las almas. Se opone a la idea cristiana de la unicidad absoluta de la persona y su destino, tratando de disolverla de nuevo en la comprensión precristiana del individuo como mera subjetividad (sin persona). Las

filosofías más influyentes de los tiempos modernos, como veremos, ya han retrocedido a esta posición.

Por tanto, en nuestro intento de encontrar un punto de partida, nos vemos abocados, después de todo, más allá de la fe cristiana y de las múltiples fantasías paganas relativas al "otro mundo", a nuestra primera posición: debemos quedarnos con la paradoja tal y como la encarna de forma más impresionante el Antiguo Testamento clásico. Aquí la muerte es sólo la conclusión de que el hombre está vivo; el hombre mortal está ante Yahvé, el Dios de los vivos, con el que ha pactado. No reclama ninguna otra prerrogativa (es decir, la "vida eterna") más allá de la salvación prometida por este pacto. Según la perspectiva bíblica, ésta es evidentemente la manera correcta de abordar la respuesta definitiva, dada por Dios, a la paradoja del "primer Adán". Esta respuesta es el acontecimiento del Verbo encarnado. En cierto sentido, no es una desgracia que, después de la era de las religiones paganas, con sus autoproyecciones proliferantes en el más allá, el pensamiento del hombre tenga que volver voluntariamente o no a este punto de partida, por muy distorsionado que esté, ya que carece de fe en el Dios vivo de la alianza.

A Israel le resultaba muy difícil perseverar en esta actitud; era difícil renunciar a exigencias adicionales a Dios y aceptar simplemente el don de la alianza que Dios ofrecía *ahora*. Así que Israel empezó a echar el ojo a otros dioses que sin duda ofrecían más perspectivas en el mundo del más allá; se sintió atraído por el culto a los muertos, tan estrictamente proscrito en Israel. Poco a poco, sobre la base de la propia palabra de Dios, se fueron desvelando ciertas anticipaciones de la revelación última: la perspectiva de una resurrección de Israel en su totalidad al final de los tiempos (Ez 37); los individuos resucitarían a la "vida eterna" y a la "vergüenza eterna" (Dan 12); y la muerte sería destruida para siempre (Is 25,8). Esto apunta hacia algo que se cumplirá en la Resurrección de Jesús (y en sus cicatrices) como una promesa de aplicación universal: Dios mantendrá a salvo no sólo el "alma inmortal", sino también todo el ser temporal del hombre vivo y mortal. Volveremos sobre este tema al final de la presente sección.

Sin embargo, hay dos cosas que se oponen a que adoptemos el punto de partida de la Antigua Alianza clásica. En primer lugar, está el problema -cada vez más explícito a medida que se desarrolla la historia de Israel- de la conexión entre la muerte y la culpa (primigenia). El segundo relato de la creación vincula ambas cosas: la muerte es el castigo por el deseo, insinuado por el Tentador, de ser

igual a Dios. El Libro de la Sabiduría coincide: "Dios no creó la muerte" (Sab 1,13); "por envidia del diablo vino la muerte al mundo" (Sab 2,24). Pablo continúa esta línea de pensamiento: "Por el pecado entró la muerte en el mundo" (Rm 5,12); de hecho, entró en todo el cosmos, que, a causa de la caída del hombre, "fue sometido a futilidad, no por voluntad propia" (Rm 8,20s.). Se trata de un tema de amplias implicaciones; anticipa el capítulo siguiente. Así pues, la muerte se sitúa, inextricablemente, entre la naturaleza y la in-naturaleza. Todos los intentos teológicos de separar lo que hay de negativo y antinatural en la muerte de algún estado positivo y natural que habría sido "de Adán", si no hubiera pecado, son sumamente fantásticos. Y ¡qué montaña de preguntas queda! Si hemos de entender la muerte como un castigo4 , ¿por qué se castiga a niños inocentes (Iván Karamazov, Camus)? ¿Por qué se castiga así a los seres vivos de la naturaleza (suponiendo que, a nivel teórico, la muerte pueda abstraerse de la esfera de los organismos vivos)?

La Antigua Alianza clásica no puede reconstituirse una vez disueltos los mitos del más allá y la fe cristiana. Porque presupone la relación absoluta con el Dios vivo de la alianza, una relación tan fuerte que, en lo que respecta a los devotos, hace soportable el pensamiento de la muerte. En el mundo postcristiano, la paradoja de la existencia aparece sin cosméticos, más desnuda que nunca, y la paradoja, como sabemos, postula la existencia de un sentido (absoluto) en el ámbito de la fugacidad. Cuando esto sucede, se produce algo insólito: o bien el sentido se desplaza al encuentro con la propia muerte, o bien lo "absurdo" se eleva al rango de "sentido" (que se encuentra así en completa libertad de cualquier sentido vinculante). O, por último, se produce la renuncia postfilosófica a toda posibilidad de descubrir sentido espiritual alguno, en la teoría de la "muerte natural".

Dado que todas las imágenes míticas del mundo del más allá se han desvanecido y que los "postulados" de la supervivencia (planteados a partir de la paradoja de la existencia) no pueden, por su esencia, cumplirse, se entabla el diálogo decisivo entre la visión cristiana y la poscristiana de la muerte. Este diálogo sobre el sentido de la existencia se lleva a cabo al límite; un paso de más supondría hundirse en el puro sinsentido. Es aquí, por tanto, donde el drama que se desarrolla en el escenario mundial alcanza su máxima intensidad.

b. Mi muerte; nuestra muerte

La tensión entre "mi muerte" y "nuestra muerte" no es más que la consecuencia última de la que existe entre "mi tiempo" y "nuestro tiempo". Ya hemos descrito esta última tensión, limitándola expresamente a la finitud de estos dos "tiempos". Sin embargo, aquí surge otro aspecto: nuestro modo de poseer el tiempo, y de morir, presupone la conexión distintivamente humana entre la vida orgánica y el ser espiritual. En la medida en que participamos en la vida orgánica total del cosmos, y somos nosotros mismos un producto de esta vida, nuestra muerte tiene una cualidad totalmente cotidiana. Es sólo una "incidencia" de la muerte entre otras innumerables, que ocurren a cada momento. Pero puedo y debo adoptar una actitud personal ante mi propia muerte, ante el hecho de que ya no estaré allí -algo de lo que estoy absolutamente seguro, aunque su momento sea incierto- y, en esta medida, mi muerte es bastante diferente de una "incidencia". Es el encuentro más solitario con mi yo-que-ya-no-es, un encuentro que arroja una luz de absoluta seriedad sobre todo lo que aún puedo experimentar en el tiempo que me queda. Kierkegaard: "Es realmente grave pensar en la muerte, pensarla como tu destino, y darte cuenta de que al hacerlo estás haciendo algo que la muerte no puede hacer, es decir, saber a la vez que tú eres y que la muerte es".[5] De este modo, la muerte "se convierte en una realidad" -de hecho, una realidad inexplicable- "en la vida de los vivos".[6] Heidegger desarrolla esto diciendo que la actitud de la existencia ante su propia muerte es una contemplación de su propia (posible) imposibilidad.[7] En la medida en que, dentro de su propio horizonte, "se revela como la *posibilidad que es más propia, que no es relacional y que no ha de ser superada* [*unüberholbare*]",[8] nunca puede, por su propia naturaleza, captarse a sí misma como totalidad del ser: "El ser humano está abocado a la muerte; siempre está muriendo (aunque reprima el hecho, manteniéndolo a distancia y tratándolo como un "caso"). Este morir es esencialmente distinto del "fin" biológico. Por eso, como en Kierkegaard, está inevitablemente impregnada de *angustia*. Pues, en el horizonte de lo que "ya no" es, no queda nada por realizar; simplemente hay que soportar la mera posibilidad. Para Heidegger, esta valentía en la *angustia* es "libertad hacia la muerte".[10] Pero, como más adelante mostrará con más detalle, es precisamente entrando así en la nada y permaneciendo en ella como llegamos a comprender el sentido del ser como tal: una luz que viene de lo absoluto cae sobre la existencia finita. Que esto baste por el momento. No es asunto nuestro, reflexionando como estamos sobre la existencia en el mundo,

intentar ver más allá de los límites de esta paradoja.

Esto nos pone en camino hacia un análisis penetrante de la soledad de la muerte y de su poder para dominar toda la existencia. Nuestros pasos se dirigen hacia el Antiguo Testamento clásico: "¡Suficiente felicidad, haber vivido un tiempo bajo el sol de la alianza divina!", pero también a las numerosas expresiones de la filosofía antigua, que tratan esta experiencia de *estar* en la vida finita como una justificación suficiente de la existencia, de "haber estado allí" [*Da(gewesen)sein*]. En cuanto al ser finito individual [*Wesen*] que ha vislumbrado realmente esta luz del ser [*Sein*], puede considerarse bienaventurado cuando se reabsorbe en la luz infinita, el Logos, el Uno, el Nirvana.

También Jaspers realiza este viaje al pasado. En las situaciones límite, entre las que se encuentra la muerte, la *existencia* "sobresale" más allá de todo lo que es del mundo, más allá de toda utilidad; en un "momento" de *angustia* existencial (no biológica), vislumbra el ser y, por tanto, tiene un punto de apoyo más allá de la muerte temporal. Es cierto que no es algo que ocurra de una vez por todas; la *angustia* existencial se alterna con la biológica (que se preocupa por el miedo a la extinción); no obstante, hay "momentos" repetidos *de eksistencia* en los que la muerte aparece no sólo como enemiga, sino también como amiga. Jaspers no nos permite imaginar otro tipo de "inmortalidad".[11] Jaspers, un hombre completamente moderno, se ha sumergido a menudo (influido por su esposa) en el mundo del Antiguo Testamento y ha reflexionado sobre su renuncia a la idea de la supervivencia individual más allá de la muerte. Grandes pensadores judíos de épocas posteriores se han aferrado a esta renuncia, entre ellos Maimónides[12] , Spinoza y Buber. Pero debemos recordar que el pensamiento judío clásico (al que estos tres no pertenecen realmente) es ejercido por la *nación*. Es la *nación* la que es objeto de dicho pensamiento; el individuo se identifica con ella en la medida de sus posibilidades; el pacto no se concluye con el individuo sino con el pueblo en su conjunto. Y -si excluimos a Platón- podemos decir algo parecido del mundo antiguo: el individuo es ante todo un producto de la *physis* o *archē*; éste es su centro de gravedad y su suelo. Espera, tras su existencia transitoria, ser reabsorbido y reincorporado, y tal vez -donde predomina la idea de recurrencia cósmica- renacer entonces. El célebre dictum de Anaximandros,[13] aunque desconcertante, ve la emergencia del individuo desde el suelo original como una especie de pecado, que extiende su efecto a través de las cosas finitas y se expía con la muerte: "El principio y el origen de las cosas existentes es el

apeiron (lo que está más allá de todos los límites y no puede ser definido). La fuente de la que proceden todas las cosas existentes es la misma a la que regresan cuando perecen por su culpabilidad. Pues se reparten justos castigos unos a otros a causa de su injusticia, según las leyes del tiempo". Próximo a este punto de vista está el de Heráclito, a saber, que la guerra es el padre de todas las cosas, aunque el Sabio de Éfeso incluya el crecimiento y la desintegración, Eros y Hades, en el único y armonioso girar del universo. Parménides considera la identidad del *ser* en todo lo que llega a ser como la única realidad, con el resultado de que el nacimiento y la muerte se hunden al nivel de la mera apariencia: "Según Platón, las almas individuales participan de este ser que es, ante todo, llegar a ser, pero en su mayor parte las imagina, tras ser juzgadas por su vida pasada, entrando de nuevo en el ciclo del renacimiento. También contempla la idea de que el hombre puede ser devuelto a la esfera divina. Sin embargo, la intuición de Platón sólo persiste a duras penas; en su madurez, Aristóteles se vuelve bastante indescifrable cuando habla de que el hombre es superior a la transitoriedad; y el estoicismo moderado (Panaitios) renuncia a la noción de "inmortalidad" individual en favor de un retorno al universo eterno, instando a la ecuanimidad ante la muerte. Poseidonios se esfuerza por incorporar elementos platónicos al estoicismo, y Cicerón, estimulado a dedicarse a la filosofía por la muerte de su hija, encuentra consuelo en el *Fedón* de Platón, pero sigue dudando sobre la "inmortalidad". Lo mismo le ocurre a Séneca: fundamentalmente, la individualidad es sufrimiento, y la disolución en el Todo trae la liberación: "También nosotros somos primero encendidos y luego extinguidos; entre estos dos acontecimientos debemos sufrir un poco, pero antes y después hay una profunda paz".[15] Epicuro plantea la doctrina sofista de que la muerte no nos concierne, pues el moribundo sigue vivo, y el muerto ya no siente nada; el miedo a la muerte es, por tanto, infundado. Lucrecio dice que el miedo a un juicio en el mundo del más allá no es en el fondo más que miedo al no ser. Estos dos últimos representan el declive hacia el materialismo de la antigua piedad universal, que se esforzaba por dar prioridad absoluta al Todo, lo absoluto, sobre todo lo individual y transitorio.[16] Sin embargo, es imposible que el hombre postcristiano vuelva a la cómoda seguridad de formar parte de un pueblo elegido (como en el judaísmo) o de un mundo de la naturaleza divino y omnímodo (como en el paganismo). Ahora el individuo se experimenta a sí mismo no sólo como individuo, sino también como

persona. Y en lo que respecta a la muerte personal, las filosofías de la muerte ya no se presentan como paliativos que le quitan el aguijón proponiendo una "inmortalidad" (platónica) o un hogar (estoico) en el universo: al contrario, presentan la muerte como el estimulante más poderoso para la finitud absoluta, permitiéndole erguirse, sin apoyo ni adornos, en la nada (y, por tanto, en el *ser*). Como vimos en Heidegger, este "estar de pie" es visto como el verdadero origen de la libertad. Lo mismo ocurre en la filosofía escéptica de Weischedel, que considera que la radical cuestionabilidad de todas las posiciones filosóficas exige una actitud ética fundamental de "despedida"; esto abre la libertad, pero es una libertad que pone freno a cualquier iniciativa radical en la vida.[17] Por el contrario, esta libertad puede absolutizarse como la revuelta del espíritu del hombre contra el absurdo de una muerte que nos alcanza desde fuera (como hacen Sartre y Camus a sus diferentes maneras); o puede verse (como hace Adorno) como un grito desesperado de "liberación" o "redención" -contra toda expectativa- de la absurda contradicción de la existencia. Todos ellos son modos de lo que Kierkegaard denominó "seriedad" ante la muerte personal y solitaria; una muerte que, tras el cristianismo, se experimenta de forma mucho más aguda que antes.

Una última observación sobre este punto. Algo más se ha vuelto imposible en la situación postcristiana, algo que antaño unía el pensamiento judío y el pagano, a saber, la vinculación del misterio de la muerte y el misterio del nacimiento. Pues el nacimiento, aunque se le dedique menos atención filosófica, no es menos misterio que la muerte. La llegada al ser humano se debe a la raza; procede de una línea de descendencia y puede engendrar y dar a luz a nuevos miembros de esa línea. El factor biológico tiene preeminencia entre las causas del ser humano. Sin embargo, el sujeto consciente tiene una trascendencia que lo atrae hacia lo absoluto, y esto significa que nunca puede atribuirse exclusivamente a esta causalidad biológica. Sus orígenes son más profundos; procede de la fuente de la luz que lo irradia. (Paul Häberlin ha llamado expresamente la atención sobre este misterio del nacimiento.) Para la mente hebrea, no había contradicción en que la existencia individual se sintiera segura y protegida en el seno de la nación; además de las lúgubres imágenes del Seol, existe la idea de estar "reunido con los padres" en el "seno de Abraham". La mente pagana imaginaba esta misma existencia individual retornando al vientre de la *physis* que la había dado a luz. Pero esto presupone un pensamiento mítico según el cual la

naturaleza, en su ciclo de muerte y devenir, es esencialmente divina. El hombre postcristiano no puede volver a esta doble seguridad. El vientre materno que da a luz es un calor vivo y formador; la tumba que recibe el cadáver es fría y trae la desintegración. Para nosotros, que pensamos en términos de persona, ya no hay analogía.

¿Existe alguna alternativa a entender la muerte en estas categorías personales?

Sí, existe "nuestra muerte". Existe la muerte como el hecho más cotidiano: la muerte de los ancianos y a veces de los jóvenes; la muerte en los hospitales, la muerte en las columnas de los periódicos, en las estadísticas de "crímenes y accidentes", y en las guerras y los campos de concentración. Se trata de una muerte colectiva; ya no es la mía, absolutamente solitaria; o mejor dicho, su carácter solitario carece aquí de importancia. Se trata simplemente de que "uno muere"; esto, según Heidegger, ya no es una certeza existencial, sino una certeza empírica. La gente juega con esta muerte, igual que juega con la procreación y el nacimiento. Es la muerte vista como un problema médico ("Precisamente, ¿cuándo muere el ser humano?" "¿Cuándo se debe dejar morir al ser humano?". "¿Es permisible la eutanasia pasiva, o incluso activa?", etc.). En lo que respecta a esta muerte, no está claro por qué el hombre, dotado de libertad como está, no debería poder organizarla y manipularla.

Vista desde esta perspectiva, la muerte no tiene relación ni dependencia con ninguna culpa. Tampoco tiene relación con el hecho metafísico ya mencionado, a saber, que la inscripción de actos y valores absolutos en un medio transitorio es una inmensa paradoja que pide a gritos una interpretación. En la "era postmetafísica", el único ideal es el de la muerte "natural", "saludable" (una opinión presentada ya en Ludwig Feuerbach). Esta muerte ideal ocurre "a una edad avanzada, cuando un hombre ha tenido suficiente de la vida, como leemos en el Antiguo Testamento de los Patriarcas y otros hombres que disfrutaron de la bendición de Dios". Un hombre puede estar justificado para desear una muerte así, siempre que "en sus deseos e ideas permanezca fiel a la naturaleza humana".[18]

Sin embargo, esta llamada "muerte natural", que se acepta allí donde domina una visión del hombre limitadamente biológica o materialista,[19] es "en realidad la muerte más artificial, pues es fruto de la más refinada auto-manipulación del hombre y de su entorno".[20] Rara vez se produce "por sí misma"; la tecnología médica y otras formas de soporte vital intervienen en gran medida. Como bien

percibe G. Scherer, lo que la idea de la "muerte natural" tiene en mente es el "dominio" de la muerte. Este era el caso en el estoicismo y el epicureísmo; ahora se promueve bajo la bandera de la tecnología. Sin embargo, lo único que puede hacer esa tecnología es aplazar la muerte, lo que significa que el hombre sigue siendo un objeto de investigación; una vez que los experimentos posteriores empiezan a resultar poco gratificantes, se le deja morir de una forma espantosamente inhumana. En la era de la tecnología, los moribundos y los muertos no son tenidos en cuenta porque ya no sirven para nada; la raza, despreocupada, sigue avanzando y pisotea sus tumbas. La muerte se suprime públicamente; se trata como algo irrelevante y se empuja al margen de la conciencia. El individuo sigue el ejemplo público. La filosofía postcristiana de los últimos siglos opina en gran medida que el individuo no tiene derecho a esperar que su individualidad sea "inmortalizada"; debería bastarle con haber hecho alguna pequeña contribución al destino de la raza, y debería contentarse con que se le permita devolver su individualidad al cosmos, su fuente. Esto es válido tanto para la filosofía idealista, como la de Fichte, Hegel o Schopenhauer, como para la filosofía materialista.

En Fichte, incluso en su último período religioso, el conocimiento ("espíritu") es sólo una apariencia, una imagen de la vida absoluta. Por consiguiente, no puede pretender ser absoluto por sí mismo; de hecho, si *lo hace*, se separa de la vida. Ni siquiera los movimientos de Fichte en dirección al "dialogismo" (el "reino de los espíritus") logran superar este principio fundamental, que, aunque cercano a Plotino, exige que todas las *Gestalten* individuales sean absorbidas por la vida infinita.

Todo el pathos de la "sublación" hegeliana tiende en la misma dirección. Ciertamente, habla del espíritu impregnando todos los estadios de la conciencia del "yo" y de la humanidad compartida; en efecto, Hegel subraya que la autoexpropiación de la Idea absoluta -y su adopción de las categorías de la naturaleza y de la historia- se hace visible en el destino de un hombre, Jesucristo. En el fondo, sin embargo, esto no es más que la apariencia visible de una ley espiritual fundamental, a saber, que para que haya una unión de lo "infinito con lo finito", lo finito no debe aferrarse a sí mismo: debe entregarse a lo infinito. También en el ámbito de la religión, la Resurrección real de Jesús tiene lugar en el espíritu de la comunidad; toda religión, vista como un modo de percepción, no es más que una forma incipiente de conocimiento absoluto.

Schopenhauer niega la "voluntad" ciega y sin rumbo y sus instrumentos, así como a los individuos cognoscentes (que en última instancia se dan cuenta de que sus deseos de felicidad no pueden ser satisfechos). Aquí el individuo tiende forzosamente a la autodisolución. No exige ninguna continuidad personal. Renuncia voluntariamente a la existencia tal como la conocemos. Lo que, en lugar de ella, recibe y llega a ser no parece nada a nuestros ojos; eso es porque, en comparación, nuestra existencia no es nada, lo que el budismo llama Nirvana, es decir, 'lo que se extingue' ".[21]

Para los marxistas, la muerte es simplemente el último gesto que el individuo es capaz de hacer. Este es particularmente el caso cuando dicha muerte se experimenta en aras del programa social. Este gesto se realiza sin las ataduras y pretensiones del martirio cristiano (E. Bloch),[22] ya que no hay ninguna sugerencia de recompensa personal o de continuidad personal.

Sin embargo, cuando el individuo renuncia magnánimamente a su derecho a la dignidad única de su persona, no puede esperar que la sociedad -especialmente la sociedad tecnocrática- respete esta dignidad. Los individuos existen por cientos de miles, y en una sociedad así sólo pueden ser su "material"; la sociedad los mantendrá y controlará su número; diseñará procedimientos de fábrica para aniquilarlos. Ésa es la época en que vivimos.

Como hemos visto, la renuncia a la tensión entre "mi muerte" y "nuestra muerte" (que corresponde a la existente entre "mi tiempo" y "nuestro tiempo") en favor de una focalización unilateral en "nuestra" muerte (a nivel de la raza) sólo *parece* disminuir el problema del sentido de la muerte y el problema conexo del sentido de la vida y de la existencia (en la idea de la "muerte natural"). En realidad, intensifica infinitamente el problema. Pues la paradoja central de la existencia, llamada como está a reconocer e implementar lo absoluto en lo relativo, se considera insignificante y simplemente se deja de lado. En el escenario mundial, éste era el verdadero enigma sin resolver; ahora, en una desconcertante renuncia del pensamiento, se acepta supinamente como un hecho neutral que no necesita más explicación. La era postcristiana trae consigo la desaparición de toda revelación mítica y "sacral" relativa al destino último del hombre; al mismo tiempo, discernimos la naturaleza insatisfactoria de la filosofía dualista que consideraba al hombre como un compuesto de una parte mortal (el cuerpo) y una parte inmortal (el alma), ya que en realidad el ser humano muere como una totalidad cuerpo / alma. En conjunto,

estos dos factores parecen recomendar una aceptación resignada de lo absurdo de una existencia a la vez insatisfecha e irrealizable; o cedemos al creciente dominio de lo colectivo, o nos aferramos, en *Angst*, a una "libertad hasta la muerte" existencial que se repliega sobre sí misma.

Sin embargo, ¿no se nos debe una explicación para el marcado contraste entre la oscuridad del principio y el fin del hombre (tanto a nivel del individuo como de la generalidad) y la claridad con la que, en la cima de su conciencia, el hombre puede distinguir entre lo verdadero y lo falso? ¿Y qué decir del contraste igualmente marcado entre la torpeza y la violencia de la naturaleza que constituye la infraestructura del hombre y su conciencia irrefutablemente luminosa de que el bien y el mal son irreconciliables? ¿No exige esto también una explicación? El propio hombre tampoco puede dar una explicación satisfactoria, por mucho que lo intente; ni siquiera puede hacerse una idea adecuada de ello: sus conclusiones nunca cuadran. Esta objeción se aplica a su reflexión metafísica sobre la separación del alma y el cuerpo (que, una vez muerto, queda como una "evidencia" sin vida y en descomposición), pues el hombre no quiere ser sólo un "alma" que sobrevive en algún lugar: quiere que se le tome en serio como el hombre de carne y hueso que es. También se aplica a la teología de la transmigración de las almas, según la cual el hombre arrastra un débito de su existencia anterior: el hombre quiere ser juzgado por sus decisiones únicas y libres (aunque haya muchos aspectos en los que haya fracasado en vida), y no por las acciones libres de algún "otro" desconocido. Tampoco le interesa que esta existencia temporal y limitada se prolongue, en el tiempo o fuera de él, después de su muerte, ni siquiera aunque sólo se prolongaran los aspectos agradables; pues es en *esta* finitud donde llegó a ser y se convirtió en lo que es. Es como una pieza musical, que sólo tiene sentido en su extensión finita; si se prolongara hasta el infinito, sería insoportable. Tampoco se trata simplemente de que, una vez concluida su vida, se le asignen buenas y malas notas en función de sus logros, como en el informe de fin de curso de un alumno: la vida es muy distinta de prepararse para un examen. Las experiencias y decisiones más importantes de un hombre tienen un valor intrínseco. Pero, ¿y si, después de esta vida, se le ofreciera una vida diferente, más plena, liberada del miedo a la muerte? También esto, podría decir un hombre, podría devaluar su misteriosa, aquí y ahora, existencia mortal, a través de la cual, como a través de un manto de nubes, ha

penetrado realmente la luz de lo verdadero y de lo bueno. Además, ¿no fueron los momentos de sufrimiento los que le abrieron las experiencias más profundas de la vida?

¿Qué es entonces, ante la muerte, de esos gestos de existencia que vemos representados en el escenario mundial? Esto plantea la cuestión del sentido de un modo ineludible, ya que "gesto" implica "sentido". No podemos afirmar que el sentido pleno de la vida sea la suma de los gestos de una vida cualquiera, como tampoco tiene razón el cínico que afirma que la suma de los fragmentos de sentido es nula, es decir, carente de sentido. En esta dificultad lo mejor es utilizar la palabra de Kant: el *postulado*. No es realmente el hombre como tal quien se adelanta en presencia de lo absoluto (cuyo rostro desconoce), exigiendo categóricamente la solución que le es digna. ¿Acaso no se le ha dado libremente la existencia? En realidad, es su propia *existencia dada* la que exige una aclaración, como seguiría haciéndolo aunque, por cansancio o hastío, el hombre renunciara a todo postulado. La existencia misma sólo puede balbucear su petición de aclaración, pues no tiene palabras de autojustificación. Ahí lo tenemos: exige ser tomada en serio en su finitud y justificada ante lo absoluto, y siempre hay mucho que juzgar y condenar. Esta justificación debe tener lugar desde dentro, a partir de su propia sustancia; no debe "atribuirse" externamente. Sin embargo, esta justificación no es algo que pueda darse a sí misma; de hecho, ni siquiera puede concebirla; debe *ser dada*, como gracia y como afirmación. El pathos de la escena mundial llega hasta aquí y ni un paso más.

Llegados a este punto, debemos decir unas palabras sobre la respuesta del cristianismo, pero sólo a modo de anticipo de algo que se expondrá en la tercera y siguiente parte de este libro, sobre el tema de "actuar desde dentro del pathos de Dios". Porque hay tanto pathos en nuestra vida transitoria que cualquier respuesta a ella debe implicar en sí misma patología o pathos. Tal respuesta, que no puede deducirse ni adivinarse de antemano, sólo puede venir de lo absoluto; en términos cristianos, debe darla el Dios vivo. Y lo más inverosímil de todo es que Dios no da la respuesta desde fuera, desde arriba -como el Espectador-Juez que se sienta en estado por encima del drama mundial calderoniano-, sino que entra en escena prácticamente de incógnito y participa en la acción. Quiere compartir no sólo la finitud, con todas sus alegrías y penas, sino también el decaimiento humano, el colapso humano y la muerte. De este modo, la existencia no podrá quejarse de que se haya pasado por alto su propia significación

intrínseca.

Si sucede lo imposible, si lo absoluto no sólo irradia la finitud, sino que *se hace* finito, a la existencia le sucede algo inimaginable: lo finito, como tal, se ve arrastrado hacia lo último y eterno; lo finito en su extensión temporal, en cada uno de sus momentos y su interconexión, y no sólo, por ejemplo, en su resultado final. Lo finito, por su penetración en lo verdadero y lo bueno, era siempre receptor del resplandor de lo absoluto; por otra parte, el tiempo seguía corriendo, y ningún momento podía retener ese resplandor y, por así decirlo, vaciarlo. Nada podía experimentarse exhaustivamente en sus dimensiones plenas y eternas: siempre quedaba una promesa, un residuo sin sondear. El "yo" -nuestra manera de denotarnos y conocernos- nunca pudo decir que llenaba el presente, que se había hecho plenamente presente. Salvo en un caso, el de aquel que fue la respuesta de Dios: adoptó los gestos interrogantes de la finitud y consiguió vivir nuestra existencia transitoria de un modo último y eterno. El hecho de que *exista* este Verbo de Dios que responde, que se ha sumergido en la finitud y la transitoriedad (es decir, en la "carne"), es el corazón de la fe cristiana. Además, este Verbo de Dios asumió también nuestra muerte, que es parte esencial de nuestra existencia; aceptó la tensión inherente entre "mi muerte", que anticipo con temor, y "nuestra muerte", que forma parte de nuestra naturaleza como especie. Vivió plenamente esta muerte; es más, puesto que él mismo era el Verbo absoluto, sondeó el abismo de nuestra muerte mucho más profundamente de lo que nosotros podríamos hacerlo jamás. Y ése es el centro absoluto del corazón de la fe cristiana. Él es el único que ha venido "de arriba" para dar respuesta a las preguntas de todos los que somos "de abajo" (Jn 3,13; 8,23), y como tal puede dotar a lo finito de un significado pleno y eterno. Y no sólo en lo que a él se refiere, pues su vida y muerte absolutas se aplican y afectan a todo el género humano; están concebidas para que todos participen de esta preponderancia de la eternidad, de este valor a los ojos de Dios. Su propia y única muerte fue la más *solitaria* que nadie haya sufrido jamás; sin embargo, puesto que él era la respuesta absoluta, pudo convertirla en la muerte más *comunicable*: todos pueden participar de ella. Cómo hemos de imaginar esto se discutirá a fondo en lo que sigue.

Si esto es cierto, podemos comprender por qué la prehistoria de este acontecimiento debe ante todo purificarse de todas las proyecciones humanas y anticipaciones míticas de una solución. Así, en la Antigua

Alianza clásica, no tenemos más que el encuentro desnudo entre el hombre mortal y el Dios absoluto en una alianza que los vincula el uno al otro. No importaba si el hombre se alegraba de la luz que le viene de Dios o, como Job, se quejaba de su finitud; no importaba si se enfrentaba a Dios con lo insoportable de una existencia llena de sufrimiento o incluso, como Qohélet, envolvía toda la existencia mundana en su trágico escepticismo. Había que escuchar claramente la pregunta en todo su patetismo.

Además, era necesario que el hombre planteara el postulado de que la mortalidad no puede resolver todas las cuestiones. En su celda de muerte, Sócrates pudo hablar con sus amigos sobre la naturaleza imperecedera de la existencia, y de nuevo no importó que se equivocara en muchos puntos: ignorante de que el alma es creada, pensaba que sólo lo que no ha llegado a ser podía ser inmortal; no se daba cuenta de que la existencia es absolutamente única (pues su unicidad sólo se capta en última instancia en relación con el Verbo hecho carne) y por eso pensaba en términos de reencarnación. Sin embargo, vio muy claramente que el hombre, que conoce y hace tanto el bien como el mal, debe someter toda su existencia al juicio; sólo éste puede decidir su destino último. Esta idea, es decir, que debe haber una solución que vaya más allá de la existencia, una solución que descienda de lo alto, no sólo es admisible: como hemos demostrado, es realmente inmanente a la existencia finita. Esto significa que el punto de vista protestante, según el cual la "resurrección de los muertos" bíblica excluye la reflexión filosófica sobre algo supuestamente imperecedero en el hombre e implica la destrucción completa del hombre, cuerpo y alma, en la muerte, contradice la naturaleza del hombre tal como ha sido creado realmente.

En el límite, la apocalíptica judía, que va más allá de la posición clásica del Antiguo Testamento, plantea la noción de una resurrección al final de los tiempos; también ella postula y espera una respuesta venidera. En todas partes, en el amplio ámbito de las religiones, encontramos esta aspiración a la inmortalidad y a una participación en la vida de lo absoluto; pero hay que distinguir entre la aspiración, el postulado, como tal, que no se puede impedir, y las soluciones anticipadas, en parte fantásticas y en parte presuntuosas.

Lo que se hace visible en el acontecimiento del Verbo encarnado - "resurrección de entre los muertos"- no es una continuación, en el más allá, de la existencia terrena. Esto tendría necesariamente el efecto de

relativizar la existencia terrena. La "resurrección de entre los muertos" demuestra el contenido de eternidad y la dignidad eterna de una existencia que se vive y se muere en términos corporales y que es única en cada caso. Tampoco alcanza esta dignidad y significación sólo al *final del* tiempo cronológico del mundo: tiene esta cualidad en *medio mismo* del tiempo del mundo y *perpendicular* a él. Paradójicamente, toda la existencia de Jesús, una vez convertida en eterna, demuestra la calidad última no sólo de sus hechos y sufrimientos en el tiempo, sino también, específicamente, de su muerte. Pero este carácter permanente y definitivo de su muerte en la Cruz, que será "proclamada" hasta el fin del mundo (1 Co 11,26), está impregnado por la Palabra de Dios. En efecto, es la Palabra de Dios la que da respuesta a su pregunta ("Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"); esta misma Palabra de Dios sondea hasta el fondo la pregunta del Hijo, pero en obediencia final al Dios que envía su Palabra. Así, en medio de la pregunta del Hijo abandonado, Dios mismo da la respuesta. Es la única respuesta posible, la única válida. En comparación, toda respuesta propuesta por el hombre, después de todas sus cavilaciones y filosofías, simplemente se queda corta. Aquel que es el Verbo ha planteado una pregunta -una pregunta que se ha elevado a la significación absoluta- en nombre de todos los demás que la formulan, y esta pregunta ha atravesado el corazón de Dios como una flecha: El corazón de Dios se abre para revelar la respuesta.

Lo que garantiza la respuesta es lo siguiente: la existencia en toda su gravedad puede ser abrazada y mantenida a salvo por la esfera de Dios. Y no se trata simplemente de que sus momentos radiantes sean así elevados a la esfera divina, mientras que los momentos dolorosos son tamizados y desechados. No: la totalidad se "transfigura", y su significado se muestra en su verdadera luz. De este proceso de re-creación se puede decir, por supuesto, que "Dios enjugará toda lágrima de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor, porque las primeras cosas pasaron" (Ap 21,4). Y también es verdad, como dice Pablo, que "esta pequeña aflicción momentánea nos prepara un peso eterno de gloria incomparable" (2 Co 4,17). Sin embargo, es la *lágrima* la que enjugamos: es la "leve aflicción momentánea" la que prepara y *realiza* el "peso de gloria".

D. LIBERTAD, PODER Y MALDAD

1. Libertad

Los gestos clásicos en torno al enigma de la muerte no expresan plenamente las tensiones últimas del drama de la existencia humana. Sigue existiendo ese reino horroroso y demoníaco que se manifiesta cuando el mal pseudo-omnipotente se despliega en el escenario mundial: un reino de poderes y posibilidades que se multiplican, como las cabezas de la Hidra, cuanto más se les ataca. Estos poderes y posibilidades oprimen la vida del hombre con tormentos muy distintos de las amenazas que representa la muerte. Todo el mundo sabe que los poderes del mal no son simplemente ajenos y externos a él; todo el mundo sabe que hay en él un pozo que llega hasta los abismos más profundos. Así, se solidariza de forma desconcertante con los poderes y las fuerzas superiores de la negatividad que asolan el mundo que le rodea, al tiempo que lucha contra esos mismos poderes en la medida de sus posibilidades. Son poderes: el mal siempre está relacionado con el poder, con la adquisición de poder sobre las energías naturales disponibles en las cosas y en la mente del hombre, con el fin de lograr el dominio. En consecuencia, a menudo es difícil saber hasta qué punto estamos amenazados y dominados por poderes neutrales, y hasta qué punto tales amenazas son planteadas por una inteligencia libre que está manipulando estos poderes. El hombre puede preguntarse si, detrás de las potencias cósmicas destructoras, hay una inteligencia libre inequívocamente inclinada al mal -las "potestades y principados" de los que habla Pablo-, pero no encuentra una respuesta clara.

Sin embargo, al menos en su propio ámbito histórico, el hombre puede detectar las interrelaciones entre libertad, poder y mal. Sabe, por su propia experiencia de sí mismo, que el mal en el mundo proviene de la libertad, una libertad que utiliza cualquier poder disponible -el propio o el ajeno-. Este poder no es intrínsecamente malo, pero encierra una tentación al mal en la medida en que representa un medio de dominación.

Al hablar del mal, debemos partir de la libertad finita. En el segundo volumen *de Theo-Drama* ya se trató en detalle este tema, aunque allí excluimos deliberadamente el mal que ocasiona,

limitándonos a señalar los puntos en los que suele surgir el mal. En este caso, bastará con recapitular lo más brevemente posible el debate anterior. ¿Por dónde empezar? ¿Por la relación formal entre la libertad finita y la infinita (es decir, en términos cristianos, por el problema de la creaturalidad en cuanto tal, al que se buscaría una respuesta puramente filosófica)? ¿O hay que partir de la relación entre la criatura y una libertad infinita que se ha revelado a la criatura (es decir, en términos cristianos, del hecho de una autorrevelación libremente emprendida por Dios, que es el objeto de la teología, o más bien de una filosofía teológicamente escolarizada)? Para el cristiano, tal autorrevelación por parte de Dios se ha producido de hecho; en efecto, puesto que la creación en su conjunto, y en particular la creación de la libertad finita, se realiza siempre con vistas a esta autorrevelación por parte de Dios, parece oportuno partir de la segunda relación, que ya ha sido configurada por la teología. Y, si esto es así, si el hombre es destinatario de una autorrevelación divina esencialmente sobrenatural (es decir, no es un postulado humano), ¿no hay que seguir diciendo que Dios debió anticipar esta comunicación dotando al hombre, por la gracia, de una "*existentiale* sobrenatural" que trasciende su horizonte de criatura? De lo contrario, ¿cómo podría el hombre "estar a la altura" de esta auto-revelación por parte del Absoluto? Siendo así, ¿cuál sería el alcance de la libertad creada como tal? ¿O cuán estrecho? Después de todo lo que hemos dicho, es imposible restringirla a cuestiones mundanas puramente internas: la paradoja de la criatura siempre ha incluido la apertura de la totalidad del ser y, por tanto, también ha incluido la verdad y el bien como categorías absolutas. ¿Hasta dónde llegan las consecuencias de tal revelación? Al menos hasta la capacidad de la libertad finita de decidirse a favor o en contra de la norma de una libertad absoluta. Esto es válido independientemente de lo velada o descubierta que esté esta norma, y de lo velada o descubierta que consideremos la respuesta del hombre a la libre automanifestación de Dios. Esta reflexión sobre la forma fundamental creatural de la libertad y sus posibilidades es tanto más necesaria cuanto que el examen sobrio de la historia del mundo en concreto nos muestra dos cosas. En primer lugar, la mayoría de los pueblos fuera del mundo bíblico, entonces como ahora, no establecen una conexión automática entre la subjetividad de su "yo" finito y un supuesto Sujeto absoluto (la mayoría de las formas de religión asiática, por ejemplo). En segundo lugar, las ideologías postcristianas (en parte surgidas de la situación

anterior, por ejemplo, China) rechazan enfáticamente tal conclusión, considerándola como la traición definitiva a la libertad humana. Estas dos cosas deberían hacernos tener mucho cuidado de no sobrestimar la influencia, de hecho, de una "*existentiale* sobrenatural".

Resumamos brevemente nuestras conclusiones anteriores. Aunque no podemos negar que la libertad finita tiene un aspecto absoluto, no tiene poder ni sobre su propio fundamento ni sobre su propia realización. Se posee a sí misma, pero no es un don de sí misma, sino que se debe a otro origen. Además, para ser ella misma, debe dirigirse sin cesar hacia esa otra orilla que, en un principio, puede describirse como la pura manifestación de la totalidad del ser, la manifestación de la pura verdad y del bien. Todo esto está infaliblemente presente en la *reflexio completa* una vez que la conciencia ha despertado. ¿Qué es la conciencia? Es el ser consciente de su deuda con una fuente más allá de sí mismo; discerniendo el ser y el "dejar ser", afirma todo lo que es o puede ser en el ser. En la medida en que está obligada a afirmar su endeudamiento, la conciencia no puede equipararse al Ser absoluto; sólo es una "imagen" de este absoluto, necesariamente relacionada con él puesto que el absoluto es su esquivo "de dónde" y "adónde". Esto se hace particularmente claro cuando reflexiona sobre "el bien": se posee a sí misma *como* autoconciencia (y no debido a sus propios esfuerzos, pues se fundamenta en otra parte), señalando el hecho de que su fundamento es la pura bondad. Del mismo modo, al reflexionar sobre su propia esencia y mirar más allá de su existencia hacia una norma absoluta de bondad -adquiriendo así una vara de medir para la aplicación de la bondad en condiciones finitas-, indica que su fin último es la bondad misma. Al mismo tiempo, sin embargo, la conciencia se da cuenta claramente de que existe una conexión entre lo bueno (y lo verdadero) y su propia autoposesión, su autorrealización. Esto está destinado a sugerir la idea de que el absoluto (del que la conciencia es una imagen) debe ser en sí mismo autoposesión, es decir, Espíritu. Sobre todo porque este absoluto es bueno no sólo *para mí*, sino para *todo lo* que le debe su existencia y se esfuerza por alcanzarlo. Sólo porque experimentamos la conciencia en el mundo como finita nos repele la idea de una conciencia infinita; nuestra experiencia es que la conciencia finita, por muy objetivamente abierta que esté, permanece aprisionada dentro de su propia subjetividad, y esto nos lleva a suponer que el Infinito debe estar libre de esta autoimplicación y de las restricciones que implica. Si la conciencia se toma en serio este temor, no puede sostener realmente

que no se debe a nadie más que a sí misma. Aquí, el hecho de que la conciencia esté envuelta en la finitud de *la autoconciencia* se convierte en un destino trágico que reclama liberación; el esfuerzo trascendente por lo absoluto se convierte en el intento consciente de poner fin a la conciencia sumergiéndose en un absoluto que no se considera consciente de sí mismo.

La noción previa es que el don del ser (finito) es también el don de un "bien"; es una noción que puede retorcerse, pero sólo a partir de una reflexión posterior sobre el lado oscuro de la existencia humana. En los albores de la conciencia, en el niño, tal visión es imposible. El niño no puede imaginar que el ser [*Sein*] no sea también bondad [*Gutsein*] y verdad [*Wahrsein*]; no puede concebir que el ser sea una ilusión ni que sería mejor que se extinguiera la luz del ser de la que es consciente, que irradia todo lo que auténticamente *es* y *puede ser*. El acto de asombro del niño, junto con el endeudamiento que implica, no puede ser desenmascarado y mostrado como una especie de maleficio. En este contexto, cuando Jesús dice que debemos ser como niños, quiere decir algo más profundo que abandonar los caminos del error (todo tipo de hábito y endurecimiento): quiere decir que debemos ser receptivos a la luz que cae sobre nosotros desde lo absoluto.

También quiere decir, seguramente, que, dada nuestra propia subjetividad, que reconoce lo verdadero como tal y se esfuerza por poner en práctica el bien, deberíamos concluir que lo absoluto también tiene las características de un sujeto, aunque (según Soloviev) esta conclusión llegue a través de la mediación de un semejante humano (el padre del niño), que convoca al niño a la autoconciencia, de tal modo que se requiere una reflexión posterior para distinguir al Sujeto absoluto del semejante humano. Y precisamente porque el semejante se da a conocer en una intimidad abierta, el Sujeto absoluto puede aparecer manifestándose abiertamente de un modo que, inicialmente, no presenta problemas. Por supuesto, es posible que, en este terreno, la reflexión posterior tenga que dar algunos pasos atrás. Pues podemos "conocer" a un semejante, podemos saber que existe como individuo, sin sentirnos nunca atraídos por él. El "conocer" en este sentido está implicado en la ya mencionada "conclusión" espontánea desde la propia conciencia (y la de los demás) a la cualidad-sujeto de lo absoluto. Lógicamente, esta "conclusión" precede a toda auto-revelación sobrenatural por parte de Dios; es una de las condiciones de su realización. Debemos decir "conclusión", porque no hay intuición directa del Fundamento divino primigenio, aunque la

"conclusión" se exprese psicológicamente como percepción directa.[2] Se trata de un tipo de conocimiento incipiente, pero en él, no obstante, lo divino es captado como lo absoluto, el fundamento -principium *et finis* (DS 3004)- de todo lo que hay en el mundo, por "incomprensible" que sea (DS 3001). Como dice Pablo, la naturaleza de Dios, "su eterno poder y deidad, se han percibido claramente en las cosas que han sido hechas" (Rom 1:20).[3] Lo crucial es que esta "conclusión" procede sobre la base de la autoposesión del espíritu (y éste debe estar interiormente despierto y equipado para tal autoposesión). En efecto, en la medida en que el espíritu finito se despierta para captar su propia contingencia, sus ideas de lo absoluto mostrarán en gran medida esos mismos aspectos de los que habla Pablo aquí: el aspecto de "poder eterno" frente al pseudo-poder que se ejerce dentro de los confines del tiempo y el aspecto de "deidad eterna", que pone de manifiesto el elemento de lo absoluto en contraste con lo relativo. El aspecto de "bondad" forma parte intrínseca de esta descripción, ya que todo el pasaje habla del resplandor de Dios que brilla a través de todas sus obras, razón por la cual todos deben "honrarle" y "darle gracias" (Rom 1,21). En consecuencia, podemos decir que nuestra primera experiencia de autoposesión en libertad es un sentimiento de poder -por mucho que nuestros semejantes tengan parte en ello- que se extiende a nuestro entorno y al mundo en su conjunto. Desde un punto de vista filosófico, toda libertad es, pues, autoposesión (*Theo-Drama* II, 220 y ss.).

Sólo sobre esta base podemos ir más lejos y permitir que surja la segunda clemente de la "conclusión" implícita. La experiencia primaria de la libre autoposesión incluye la conciencia de que el espíritu tiene una vida interior única que puede revelarse a los demás a voluntad. Sin duda, esto debe ser aún más cierto en el caso del Espíritu absoluto. ¿No tiene un ámbito interior al que no puedo acercarme por mi propia fuerza, del mismo modo que mi propio mundo interior es inaccesible para los demás? Recordemos las acertadas y célebres palabras de Pablo: "¿Quién conoce los pensamientos de un hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Así tampoco nadie comprende los pensamientos de Dios, sino el Espíritu de Dios" (1 Co 2,11). La propia experiencia del hombre le enseña que, si ha de conocer a Dios interiormente, ello sólo puede ocurrir mediante la libre auto-revelación de Dios. En este punto preciso, tenemos la paradoja final del ser humano; Tomás de Aquino la percibió y formuló con la mayor claridad, y Henri de Lubac (*Surnaturel*, 1946) la ha vuelto a poner en

el centro de la atención. En pocas palabras: el hombre depende de la libre auto-revelación de sus semejantes para ser él mismo, y no puede forzar esta auto-revelación. Del mismo modo, puesto que el hombre ha sido creado para ser receptivo a la verdad y la bondad absolutas, depende de la revelación de Dios: no es algo que pueda postular. Esta paradoja es anterior a todo discurso sobre *la "existentiale* sobrenatural", por muy cierto que sea que la naturaleza ha sido creada por causa de la sobrenaturaleza, por causa de la Encarnación de Dios, y por muy cierto que sea que la paradoja de la naturaleza tiene su explicación última en este orden sobrenatural (al que puede pertenecer algún tipo de "*existentiale* sobrenatural"). La paradoja es parte integrante del hecho primigenio de la autoconciencia en la medida en que ésta se reconoce a sí misma como don y, por tanto, como "imagen". Dc Lubac tiene razón, por tanto, al subrayar que no es necesario que haya un elemento sobrenatural de ningún tipo en el *desiderium visionis* natural, en el anhelo de conocer a Dios *tal como es en sí mismo*. Esto puede -y debe- mostrarse como algo totalmente separado del hecho de que Dios siempre ha querido revelar algo de su vida interior y capacitar a los seres humanos para recibirlo. Por último, la prioridad lógica de la paradoja natural sobre cualquier "*existentiale* sobrenatural", se entienda como se entienda, explica por qué -contrariamente a todas las apariencias- adelantarse a la realización prevista por Dios es una arrogancia, tanto más cuanto más cerca parece estar de esa realización. "Dentro de la perspectiva de la "*existentiale* sobrenatural", se podría producir un espectro de aproximaciones aparentes y considerarlas como verdaderas aproximaciones al plan de Dios, en la medida en que se piensa que la "gracia cristológica" trae consigo una premonición de la acción histórica de Dios en Cristo. Pero, en términos bíblicos, el único lugar de tales anticipaciones es el Antiguo Testamento, en el que el Verbo de Dios pasa por un período histórico de preparación con vistas a encarnarse.

Aplicando esto a nuestro tema actual, debemos preguntarnos, ¿está obligado el hombre a discernir este segundo elemento implícito en su "conclusión" respecto a lo absoluto? ¿Está obligado a llevarlo a cabo? Pues hay muchas razones para no hacerlo, para dejar que este segundo elemento quede absorbido por el primero. Concretamente, la percepción de un elemento absoluto dentro de mi propia autoconciencia libre podría llevar a relegar a la periferia todo lo que hay de relativo y contingente en mi espíritu, en favor de la concentración en el absoluto desnudo que actúa en mí. En tal caso, el

"dónde" y el "de dónde" del espíritu individual simplemente tendrían que disolverse en lo único real y permanente, la verdad y la bondad que están en su núcleo, a saber, el Atman que es idéntico al Brahman. En términos cristianos, el reino de las criaturas se entiende como la obra del poderoso y bondadoso Creador divino: es bueno y debe su existencia a Dios; en este otro contexto, sin embargo, comparado con la realidad del Espíritu, que es exclusivamente real, el reino de las criaturas parece no verdadero, no real y, por tanto, ilegítimo: *no debería serlo*. Lo único que cuenta en mí es el punto absoluto por el que mido todo y por el que me conduzco. Está simultáneamente en mí y por encima de mí. Está *por encima de* mí: todo lo que es relativo y limitado -el lugar de mi "yo" psicológico- debe sacrificarse a lo único que tiene sustancia. Sin embargo, está *en* mí: esa libertad que primero hay que conquistar mediante el sacrificio ya está oculta en germen en "mi" ser.

En una visión como ésta, el movimiento por el que el hombre va más allá de sí mismo y toca lo que es trascendente y absoluto se *equipara* con la trascendencia de este último. Las formas de esta ecuación son múltiples. Son muy evidentes en las religiones de Oriente. Se repiten en la tradición aristotélica (por no hablar de los presocráticos) representada por Averroes y su escuela. Alcanzan una posición dominante en el Idealismo alemán, a cuya conclusión Schopenhauer se vuelve hacia Oriente, mientras que Fcucrbach y Marx sacan las consecuencias antropocéntricas y ateas del razonamiento de cortocircuito que se encuentra en el fondo de este Idealismo. Todo lo que puede hacer el anciano Fichte es esforzarse por escapar a sus propias conclusiones devastadoras considerando la autoconciencia, no como una "imagen" (de Dios, en el sentido cristiano), sino como un mero esquema de la "Vida absoluta". Pero allí donde esta Vida absoluta se convierte en la vida marxista de la sociedad total, puede haber una exigencia tan imperiosa de sacrificio de la mera imagen o esquema, es decir, del individuo, como en el misticismo oriental. El capítulo de Karl Barth sobre "Misticismo y ateísmo" debe tomarse en serio una vez más a la vista del estado actual del mundo. El primero es predominantemente prebíblico, el segundo predominantemente postcristiano, pero ambos ignoran el hecho de la creaturalidad y el endeudamiento de la criatura con una fuente extrínseca.

Dentro de los confines del mundo, el *desiderium visionis* no puede satisfacerse. Por eso, si no busca su paz en Dios, da lugar a todas las formas conocidas de fanatismo y anarquismo, y al terrorismo que

destruye todo orden. En la primera parte de Fausto, el héroe de Goethe es llevado de un lado a otro por este *desiderio*, y aunque, en un principio, sus víctimas son del mundo burgués, ello implica un pacto con el diablo. El demonio -que se desvanece, todo hay que decirlo- le acompaña a lo largo de la segunda parte, a medida que el anhelo fáustico se eleva y se refina; sin embargo, hasta el final, sigue envuelto en la finitud (incluida la guerra, la violencia y el asesinato). La redención llega en parte por gracia y en parte porque "se ha esforzado". Pero a las figuras clásico-románticas de Fausto les siguen los Fausto políticos de nuestro siglo: así, como resultado de la clara constatación de que el hombre, tal como está constituido, no puede proporcionar ninguna esperanza de satisfacción última, tenemos el Superhombre de Nietzsche. Y en todas partes, junto a Fausto, junto a Hegel, Marx, Lenin, Stalin, junto a Zaratustra y Hitler, discernimos la sombra de un demonio, insinuando que todo lo que existe "merece ser destruido" [el Mefistófeles de Goethe-TRANS.]; que la negatividad es lo creativo, la esencia más íntima del espíritu; y que el "punto absoluto" en el hombre es sólo la causa de su eterna búsqueda de poder -y como tal implica la destrucción de todo lo que ha sido.

Todas estas *Weltanschauungen* y actitudes prácticas tienen algo en común: todas quieren resolver la paradoja del ser humano, su manifiesta inquietud y orientación hacia Dios, únicamente dentro de la naturaleza humana. La única manera de hacerlo es que el hombre se centre en su "punto absoluto", el punto en el que toca al Ser como tal, lo verdadero y lo bueno. Esto, a su vez, lleva a descuidar la relatividad y la naturaleza temporal del hombre; en términos cristianos, implica una desencarnación, una huida del tiempo y de la presencia. Puede huir verticalmente, hacia la zona atemporal del superhombre, u horizontalmente, hacia el futuro de la sociedad sin clases. Aquí los extremos del budismo y del marxismo se encuentran en la negación del presente, pues sólo en el presente podemos captar lo que *es*.

Esta desencarnación, que disuelve al ser humano concreto en favor de una idea que tiene de sí mismo, es señal de que no está dispuesto a soportar la paradoja que es. De hecho, la paradoja sólo puede soportarse si la inquietud interior y fáustica del hombre se resuelve en su meta real y destinada, es decir, en el Dios que ha tomado la iniciativa de revelarse, proclamarse, desvelarse y darse. En efecto, el hombre, creado por el Logos, se construye esencialmente según líneas dia-lógicas: cualquier interpretación mono-lógica está destinada a

destruirlo.

En *La enfermedad mortal* (1849)[4] , Kierkegaard ofrece una descripción inigualable de este estado de cosas, aunque hay que señalar que, como protestante, considera que la relación del hombre con Dios se rige enteramente por la revelación que Dios hace de sí mismo[5]. El hombre, dice, es una síntesis de lo infinito y lo finito, de lo eterno y lo temporal, de lo posible y lo necesario (es decir, es el lugar de las decisiones posibles, pero también está constreñido por los hechos y las necesidades terrenas). Esta relación objetiva "se relaciona consigo misma", es decir, es subjetiva, refleja, y proporciona así una primera definición del hombre como "espíritu" o "yo".[6] A partir de esta definición, esta relación-a-sí-misma es libre: "El yo es libertad "[7]. Pero el yo, en su libre conciencia de sí mismo, reconoce que toda la relación no es algo que él haya creado: ha sido establecida "por otro", en quien sólo él puede alcanzar "el equilibrio y el reposo "[8]. Este "otro" es "un yo infinito "[9] , es decir, Dios. Y, en presencia de Dios, el yo recibe su segunda definición: es un "yo teológico".[10] La única actitud ontológica apropiada para el yo es ésta: "Kierkegaard llama "desesperación" a cualquier otra actitud, tanto si el hombre se desespera y se niega a ser él mismo como si se desespera y se resuelve a ser él mismo: en última instancia, estos dos opuestos son intercambiables[12]. Puede desesperar, no queriendo ser él mismo, dejando que lo que hay de absoluto en él se imponga en forma de "fantástico"; así pierde el control de la finitud.[13] O bien, se hunde en su propia finitud y declara que no puede encontrar nada infinito en ella.[14] También puede perderse en el ritmo de lo absoluto y lo relativo hasta tal punto que olvida su propia relación consigo mismo, su verdadera libertad, en una "ignorancia desesperante".[15] Finalmente, consciente de su libertad, puede sucumbir a la "desesperación en la debilidad" y no querer *ser* esta libertad, este yo;[16] o, en la misma conciencia, el hombre puede experimentar la "desesperación del desafío", en la que postula su propio yo como absoluto, frente al yo eterno de Dios17 - incluso si, atormentado, el hombre se queja a Dios de su condición.[18] En la perspectiva cristiana, todas estas formas de desesperación constituyen una enfermedad del espíritu, la enfermedad de muerte, en la que el hombre intenta destruirse a sí mismo.

En lo que sigue, tendremos que discutir la rebelión del hombre contra su estructura esencial. Aquí nos ocupábamos simplemente de la actitud adecuada que debe adoptar la libertad creada, tal como la expone despiadadamente Kierkegaard. Kierkegaard muestra que la

libertad creada no puede alcanzar un estado de "equilibrio" entre sus elementos opuestos a menos que reconozca su condición de criatura, su "transparencia", permitiendo que Dios brille a través de ella. Sólo así puede discernirse y comprenderse a sí misma; sólo así puede ser verdaderamente libre. Sin embargo, esto exige que el hombre reconozca que él mismo es una síntesis que carece de plenitud, una oscilación que nunca puede llegar a descansar sino en Dios y en la auto-revelación divina. Kierkegaard tiene aquí toda la razón.

Un último punto. Dondequiera que el yo intente prescindir de su arraigo en Dios y establecer su propia autonomía, está intentando consolidar su libertad; está intentando hacerse con el poder. Y mientras Dios aparezca ante todo en forma de poder -omnipotencia-, el yo puede utilizar esto como excusa, como estímulo positivo, para erigirse, asimismo, en "poder" frente a Dios. Al fin y al cabo, ¿no es la "imagen" de Dios? Lo que se necesita, por tanto, es el segundo nivel de reflexión que hemos descrito anteriormente. Esto facilita la comprensión de que Dios puede revelarse y darse a sí mismo, trascendiendo así la noción de que libertad significa poder; la verdadera libertad se ve así en la entrega. Nunca será posible decir, ni filosófica ni teológicamente, hasta qué punto la existencia concreta puede salir de su propia estructura (natural) y sentir su camino hacia tal comprensión, y hasta qué punto es ayudada a ello por la previa auto-revelación de Dios. A este respecto, no se puede aportar más luz a la penumbra que rodea la caracterización del "espíritu" que hace Plotino -por ejemplo-, según la cual el "espíritu" es un anhelo que gira eternamente en torno al misterio del Uno; por un instante, cuando la gloria sobrenatural resplandece, participa de lo absoluto. Pero una transposición aparentemente ligera (¿o se trata en realidad de una *metabasis eis alio genos?*) nos llevará de ahí al anhelo del hombre por Dios, tal como lo ve el cristianismo en Gregorio de Nisa y Agustín.

2. Potencia

Hemos examinado los múltiples aspectos del poder. Ahora lo examinaremos como vínculo entre la discusión sobre la libertad y la discusión sobre el mal. Esto se debe a que la libertad, como hemos dicho, es la expresión más fundamental del poder del hombre y, en este sentido, el poder forma parte eminentemente de la bondad de la creación. Por otra parte, el mal está tan estrechamente vinculado al poder (tal como es posible y se practica en el mundo) que, en cierto

sentido, puede describirse como el mal mismo. Recordando el libro del Apocalipsis, debemos recordar que, en cada caso, a los "poderes" opuestos se les "dio" el poder (Ap 9:3; [9:10]; 13:5, 11, 13, 14, 15; 16:9, 10), en última instancia "desde arriba" (cf. Jn 19:11). En otras palabras, existe un poder superior, superior a la unidad que persiste entre el mal y el poder. No en vano Pablo considera que las "potestades", "principados" y "gobernantes" que gobiernan el mundo son ante todo hostiles (cf. 1 Co 2,8; Ef 6,12; 2 Co 4,4, que lo resume en la frase "el dios de este mundo", al igual que Juan habla del "príncipe de este mundo": 12:31; 14:30; 16:11). De entrada, hay que evitar decir que el poder es malo, pues la libertad -relativa o absoluta- es un bien. Por otra parte, la íntima conexión entre el mal y el poder nos mira fijamente a la cara.

De manera especial, el poder es la causa y el ámbito de las decisiones, sobre todo de las últimas, es decir, las decisiones entre Dios y lo demoníaco. En este sentido, es un tema central del teatro. Y el teatro se ocupa de la interacción entre la libertad finita y la infinita. Como mostraremos más adelante, esta interacción es imposible sin la toma de decisiones a un nivel fundamental.

Ya hemos tratado exhaustivamente la naturaleza bipolar de la libertad finita;[1] ha mostrado que los dos polos, es decir, la auténtica autonomía, por una parte, y la necesidad de un endeudamiento expreso, por otra, no pueden reducirse al uno o al otro. Es en la *reflexio completa* del espíritu finito donde éste se comprende, se posee y se ama a sí mismo. Pero esta autoposesión no se la ha dado a sí mismo; es un don de la libertad infinita (que se convierte así en normativa), y debe trascenderse a sí mismo en la dirección de esta última si quiere poseerse de acuerdo con su propia verdad. La verdad del primer elemento impide que su libertad sea heterónoma, pues el "nomos" *se le* comunica y se le da *realmente*; sin embargo, procede del absoluto y, como tal, se *da* con vistas al absoluto.

Tenían razón los estoicos cuando decían que el poder más alto que se da (nótese: *se otorga*) a un sujeto consciente es el poder de autodeterminación, ya que no puede ser anulado por ningún poder externo. Pero, en lo dado de la libertad, vemos la radiante bondad de la libertad absoluta, que *da* lo más precioso que tiene; y también vemos la radiante omnipotencia de esta misma libertad absoluta, puesto que *tiene* lo que da. Nikolai Berdyaev propuso la absurda idea de que la libertad humana procede, no de Dios, sino de un "no-suelo" ("bohemio") que es a la vez la nada y la libertad absoluta.[2] Intentaba

liberar a Dios de la responsabilidad del mal y preservar la plena autonomía del hombre; pero esta noción destruye prácticamente el segundo polo de la libertad finita (puesto que el hombre ya no está bajo una norma divina) y priva a Dios de su omnipotencia para preservar su bondad. Así, Berdyaev se ve obligado a adoptar un tono gnóstico y hablar de una "tragedia de Dios". Sin embargo, un abismo aniquilador de la libertad, desprovisto de ser y de razón, es tan inaceptable como fundamento de todas las cosas como la voluntad ciega de Schopenhauer.

Para ver la verdadera dialéctica del poder en la que está implicada la libertad creada, hay que considerar más bien la relación intrínseca de esta última con su origen, que es la identidad de la libertad absoluta y del poder absoluto. Robert Spaemann ha expuesto esta definición de la divinidad, tomando como punto de partida la "queja, la protesta y la acusación contra Dios", que sólo tiene sentido si Dios tiene la omnipotencia del Creador y es responsable de la bondad de la realidad creada3. Ahora bien, la constitución polar de la libertad finita se convierte en la razón por la que la autorrealización de esta libertad, en su cima, debe conducir irresistiblemente a una elección (la "opción" de Blondel): si ha de asirse auténticamente a sí misma *como* libertad, no puede verse a sí misma como puramente autónoma, sino que también debe darse cuenta de que eso es un don, que debe su existencia a alguna otra fuente. Este acto supremo de libertad no significa en absoluto que la libertad deba definirse esencialmente como "libertad de elegir" (*liberum arbitrium*) "entre el bien y el mal". El hombre en Dios puede poseer una libertad plenamente realizada *y* tener detrás de sí esta elección; así es, al menos, en el caso de los bienaventurados que contemplan el rostro de Dios. Pero, como ha mostrado Henri de Lubac en su Surnaturel4 , esto significa que Dios no puede crear una libertad tan confirmada en el bien que no necesite elegir; una libertad así (¡y esto vale también para los espíritus puros!) habría sido despojada de su *dignidad* suprema. Por eso, en *Teo-Drama*, tomo 2, 271 y ss. hablamos de una "latencia" necesaria, según la cual Dios mantiene inicialmente oculto su ser interior libre: así da a la criatura la oportunidad de echar mano de su propia libertad, una libertad que a la vez es propia *y* procede de una fuente externa. "No se trata simplemente de hacer todo el bien que uno quiere hacer, y de decidirse a hacerlo en un acto de libre buena voluntad. Lo importante y lo difícil es hacerlo bien, con humildad y serenidad, sintiendo la presencia de otra voluntad por la que hay que orientarse".5 Aquí, para

Blondel, está la elección entre perder o ganar la propia libertad; aquí también, por tanto, está el lugar originario de la perversidad, del mal moral en el mundo.[6]

Una vez más, por tanto, nos encontramos ante un aspecto central del drama teológico. Todo sistema filosófico o teológico que intente eludir el acto supremo por el que la libertad se apodera de sí misma, priva a la relación Dios / creación de su tensión dramática intrínseca. Esto es cierto tanto si se hace mediante la idea de que un ser podría haber sido creado confirmando la bondad o mediante la separación de la autonomía ética del hombre de la referencia interna de sus actos libres a la norma divina (Kant), o -como ya hemos descrito- mediante la identificación de la norma religiosa absoluta con la trascendencia de la conciencia finita. La tensión dramática no puede eludirse en una creación de seres libres si se quiere mantener la dignidad de su libertad, un punto que se aplica en todos los aspectos de la teodicea.

De ello se deduce que, al tomar posesión de sí misma y elegir correctamente, la libertad finita toma conciencia de que posee un poder inviolable, inseparable de la norma absoluta del bien. El "bien" se revela en el momento en que se otorga esta libertad, descorriendo el velo para mostrar que el poder absoluto es idéntico a la entrega absoluta. Así pues, toda conducta ética hunde sus raíces en la religión.

En este mismo punto, sin embargo, se sugiere la posibilidad de separar poder y bondad, donde el que elige se erige en patrón del bien, subordinando así la bondad a su propio ejercicio del poder. Ésta es la tentación primigenia, la autonomía, el ser "como Dios, conocedor del bien y del mal" (Gn 3,5); éste es el pecado original contra el que Jesús tiene que luchar al desenmascarar el fariseísmo. Porque, aunque el fariseo reconozca que la ley viene de Dios, la ha desligado de su fuente y ha asumido él mismo la dirección de la misma; en definitiva, los mandatos y prohibiciones de la ley están en su poder. Una vez alcanzado este punto en la historia de la humanidad, el poder se ha convertido en la autoridad que determina lo que está éticamente permitido y prohibido. Sobre la base de este estado de cosas históricamente concreto, podemos estar de acuerdo con Jakob Burckhardt en su veredicto sobre el poder. Para entenderlo correctamente hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, debemos darnos cuenta de que el *desiderium naturale*, que surge de la libertad creada, se dirige hacia Dios y, por tanto, *no puede satisfacerse* en la tierra; si se desvía de su objetivo y se subordina al poder de la libertad individual, da lugar a un aumento incesante del poder en el

plano de la inmanencia. Debemos saborear todo el efecto de la sentencia de Burckhardt: "El poder como tal es malo, lo ejerza quien lo ejerza. En segundo lugar, Burckhardt considera el poder en el contexto político, en el que el Estado, en sus relaciones con otros Estados, tiene que preocuparse principalmente por sus propios intereses, ya que el Estado no es un sujeto directamente deudor de lo absoluto, como el individuo. De ahí la conclusión realista: "Está claro -piénsese en Luis XIV, en Napoleón y en la religión popular revolucionaria- *que el poder es malo en sí mismo (Schlosser*) y que, sin tener en cuenta ninguna religión, el egoísmo que se niega al individuo se atribuye al Estado como un derecho. Los vecinos más débiles son subyugados, anexionados o reducidos de otro modo al nivel de vasallos, no para que dejen de representar una amenaza hostil (ése es el menor motivo de ansiedad), sino para que otro se apodere de ellos. . . . El célebre veredicto de Lord Acton fue: "El poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente "[9] (nótese el uso de las palabras *tiende* y *absoluto*). Sin embargo, podemos remontarnos más atrás. Está la absolutización del poder del Estado por Hobbes, que define soberanamente lo que es bueno y lo que es malo. Está Montesquieu, que dice que la experiencia demuestra que todo el que está en una posición de poder tiende a abusar de él y procederá hasta toparse con algún límite. Sólo un poder contrario puede poner fin al poder.[10] Ya hace mucho tiempo que Agustín había atribuido las marcas de la *civitas terrena*, es decir, la guerra, la esclavitud y la muerte, a la *libido dominandi*.[11]

Para Burckhardt, el poder es una de las tres fuerzas que dominan la historia del mundo, junto con la religión y la cultura. En su opinión, es "maligno" porque está aislado de las otras dos. Así aislado, no sólo es maligno, sino también carente de sentido: es incapaz de dar sentido a la existencia; por eso siempre tiene que vincularse a los valores ético-religiosos y culturales, o esconderse tras ellos. Si "los que tienen el poder" quieren conservarlo, deben parecer "benévolos", *euergetēs* (Lc 22, 25). Si el individuo debe adornar su pretensión de libertad absoluta con alguna forma de ética altruista, imitando así la identidad divina de poder y bondad que es la única que puede dar sentido a la existencia, lo mismo ocurre con las presunciones del poder político: "Con el paso del tiempo, incluso el Estado que se erige exclusivamente sobre la violencia y la calamidad se ve obligado a desarrollar algún tipo de ley y código ético".[12]

Entramos así en el opaco campo de los problemas asociados a todo ese

ámbito -tan influyente en la historia universal- que Agustín contrapone a la *civitas Dei*. En su opinión, este ámbito oscila entre el Estado terrenal, que tiene el deber de velar por el bien público, y la *civitas diaboli*. La neoescolástica intentó decir que el lado "impuro" de esta realidad se refería a la ley natural "secundaria", es decir, la ley natural que presupone la caída del hombre, en contraste con la ley natural "primaria", paradisíaca. Dada la pecaminosidad y el egoísmo del hombre, la clemencia de la coacción por parte del Estado es inevitable; el Estado tiene derecho a portar y blandir la espada en aras *del bonum commune* (Rom 13:1-6). Sin embargo, es un hecho que este poder, instituido para defender el bien común, tiene que imponerse frente a otros poderes, y para ello debe emplear los medios del poder; en el mejor de los casos, por tanto, todo lo que puede conseguirse es un "equilibrio de poder" entre el Estado y los diversos intereses individuales. Así pues, dada la constitución real de la sociedad humana, el Estado es una estructura de poder que protege una "justicia" que es sólo un aspecto parcial de esa bondad que caracteriza la entrega divina. Por esa misma razón, puede parecer que no es más que egoísmo colectivo, un rasgo que emerge particularmente en la política internacional. El mal uso del poder, que siempre es una posibilidad, ha sido paralizado a lo largo del tiempo mediante una sucesión de "inventos":[13] Platón hablaba de "limitar el poder" mediante leyes, porque su plan ideal de un Estado en el que el poder y el espíritu (filosófico) fueran idénticos le parecía utópico incluso a él; tuvo que reconocer que el poder legal era un mal necesario para limitar el abuso de poder. Locke hablaba de "limitar el poder" vinculando el Estado a derechos fundamentales inalienables, dando a los inferiores el derecho a usar la fuerza para resistirse a la injusticia. Montesquieu hablaba de "repartir el poder": si se quiere evitar el abuso de poder, "*il faut que . . le pouvoir arrête le pouvoir*"; las constituciones proporcionan una serie de medios para este fin. Por último, John Rawls habló de un "equilibrio de poder", según el cual las diferencias de poder individual sólo son justas si producen ventajas para todos, en particular para los miembros más débiles de la sociedad. Las ventajas de todas estas medidas son evidentes. Igualmente evidentes son sus límites y su carácter precario, sobre todo desde la emancipación profundamente significativa del Estado moderno del pacto entre Estado y religión, que había existido durante mil años.14 Esta separación está asociada al empuje lógico de la racionalidad moderna y es irreversible.[15] La gente se ha preguntado a menudo hasta qué

punto la absorción por el cristianismo de las demás religiones ha contribuido a esta emancipación; Agustín llegó a plantearse la cuestión, y la transición de Romanos 13 al Apocalipsis es testigo de los problemas que entraña. Pero como las iniciativas religiosas y éticas del hombre no pueden suprimirse, la sociedad sigue produciendo nuevas asociaciones destinadas a aliviar las angustias del mundo. Tales asociaciones atraviesan las estructuras estatales en su búsqueda efectiva de la justicia entre los hombres y de la bondad desinteresada. Nuestra época se caracteriza por la oposición entre la política estatal que busca equilibrar los intereses y un "humanismo" desinteresado que, si bien debe su existencia en gran medida al cristianismo, se extiende mucho más allá de la Iglesia. Resulta más fructífero allí donde este "humanismo" se niega a adquirir poder para imponerse (éste es el problema y el peligro de la teología de la liberación). Cualquiera que reflexione con realismo sobre la situación de la humanidad verá que esta tensión no puede resolverse. Pero una vez que el poder ha salido del contexto de la religión y de la justicia ética, se encamina hacia una confrontación escatológica. Debemos examinar esto con más detalle.[16]

La dignidad de la persona se manifiesta claramente si la persona en cuestión sabe que su autonomía personal es un don y permite que la imagen de Dios irradie a través de ella. De este modo, la persona alcanza el auténtico poder y atrae aquellos otros aspectos del poder de los que es personalmente responsable, es decir, el conocimiento y la capacidad adquiridos; la autoridad paterna, que inicia al niño, como ser histórico, en el trato social; y la autoridad del maestro y del director de la corporación, etc. Este ejercicio personal del poder es parte integrante de la vida social; funciona mejor cuando las dos caras del poder, tal como las ejerce el ser humano, es decir, el poder y la bondad (o el amor), se encuentran por igual, tanto en la persona que da órdenes como en la que obedece. En los tiempos modernos, sin embargo, esta estructura de poder sociopersonal, inherente a la naturaleza del hombre y que nunca fue cuestionada seriamente en las civilizaciones más antiguas, entra en conflicto con la aparición (no sólo en el sector político, sino en todas partes) de una hegemonía de la racionalidad instrumental que tiene como principal objetivo manipular la naturaleza. Esta última visión reduce la naturaleza al nivel del hecho bruto; en principio, por tanto, puede prescindir del aspecto de la deuda personal y de la bondad; se ve a sí misma simplemente como un instrumento de poder y opera como tal.

Heidegger mostró que la metafísica moderna -y aquí se desenmascara todo su desarrollo- alcanzó su punto culminante en la "voluntad de poder" de Nietzsche; esta exposición llana y sin adornos no puede dejarse de lado.[17] Descartes fue el primero en fundamentar toda una metafísica únicamente en el sujeto autoconsciente: a través de la autoconciencia, el sujeto se da a sí mismo *como ser* ("yo soy"); este fundamento da al sujeto la certeza necesaria para que pueda dominar científicamente ("matemáticamente") lo que se le presenta (en "extensión").[18] Kant desarrollará su epistemología con el mismo objetivo. "Todo pensamiento, desde sus primeros conceptos, se ordena hacia una utilidad que florece en la técnica y la ciencia".[19] Para Descartes, "no hay necesidad de hablar de Dios más que en relación con la necesidad de una garantía absoluta para el conocimiento humano, es decir, para asegurar el dominio del hombre sobre el mundo."[20] A pesar de la similitud entre la concepción de la verdad de Descartes y la de Agustín, está haciendo algo profundamente diferente, pues ahora "las pretensiones del hombre surgen, sobre una base de verdad que él mismo ha descubierto y establecido, de esa 'liberación' por la que se despide de su deuda primaria con la revelación bíblica y cristiana de la verdad y con la enseñanza de la Iglesia. . . . La "libertad" significa ahora que el hombre sustituye la certeza de la salvación por aquella certeza a través de la cual y en la cual llega a estar seguro de que *lo es*. Desde este punto de vista, podemos comprender la historia de la era moderna y las múltiples formas que ha adoptado su autoliberación.

> Un constituyente esencial de esta libertad, en todos los puntos, es que el hombre ha alcanzado el control sobre lo que es su propia humanidad; tal control, esencial y explícitamente, implica poder. En consecuencia, sólo en la era moderna el poder puede convertirse en una realidad fundamental; de hecho, la "llegada al poder" del poder *es* la historia de los tiempos modernos. . . . El objetivo del hombre es asegurarse el dominio incondicional sobre toda la tierra mediante el máximo desarrollo posible e incondicional de todo su potencial: éste es el acicate oculto que impulsa al hombre moderno hacia proyectos cada vez más nuevos.[22]

Al "presentárselas a sí mismo" ("imaginárselas"), el hombre las pone a disposición del yo; en la medida en que son pura extensión, se hacen mensurables y así pueden emplearse en la "tecnología de las máquinas". Heidegger muestra que no hay nada extraño en el hecho de que la aparente primacía del conocimiento en Descartes y Kant se transforme en la primacía de la voluntad absoluta de poder en

Nietzsche: no simplemente porque, históricamente, esta transformación esté mediada por muchos factores (por ejemplo, por la doctrina de la energía de Leibniz, según la cual hay una unidad de *perceptio* y *appetitus*) ,[23] sino "porque la metafísica de Descartes, aunque no lo supiera, fue siempre una metafísica de la voluntad de poder",[24] en la medida en que su único objetivo, como dice Nietzsche, "era hacer manipulables las cosas".[25] Nietzsche considera que esta "voluntad de poder" es lo absoluto y, al hacerlo, relega los "valores más altos" que antes establecía el Ser en su autodonación. (En todo caso, se han devaluado a causa del profundo cambio histórico). Así, el poder mismo se convierte en "el principio de una nueva escala de valores".[26] Es la voluntad de poder: "compromiso decidido consigo mismo" y "ser dueño no sólo de uno mismo, sino también de las cosas que están más allá de uno mismo"; así, "la voluntad es una potencialidad que conduce al poder".[27] En efecto, conduce a un poder cada vez mayor; de ahí la idea del superhombre. Y este desarrollo cada vez más intenso debe equipararse al Ser-como-tal. Como dice Nietzsche: "En su apogeo, la voluntad de poder desea imprimir la marca del *ser* en el proceso del *devenir*". Lógicamente, esto implica inevitablemente la idea de la eterna recurrencia de las mismas cosas[28].

En la medida en que Nietzsche piensa de forma casi biológica (el yo es en realidad el "cuerpo"), su nueva escala de valores ocupa una posición más allá del bien y del mal (no muy lejos del "mal llamado" de Lorenz). Contemplando lo que antaño se consideraban los "valores más elevados", se maravilla ante el poder creador del hombre, que fue capaz de proyectar todo esto a partir del acervo infinito de su vitalidad:

> Toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a las cosas reales e imaginarias, la reclamo en nombre del hombre como propiedad y manufactura suya". Esta es su mejor *apología*. Porque el hombre es un poeta, un pensador, un dios, ¡amor, poder! ¡Oh, la generosidad real con la que ha dotado a todas las cosas, de modo que él mismo se siente *pobre* y *miserable*! Este fue hasta entonces su mayor olvido de sí mismo: se maravillaba y adoraba, ocultándose a sí mismo el hecho de *que* había creado el objeto mismo de su asombro.[29]

Aquí tenemos un desarrollo extremo: el polo de la libertad humana que debe su existencia a la gracia impartida por la libertad infinita se convierte ahora en una función, junto con esa misma gracia, del ejercicio del poder cada vez mayor del yo autónomo. Toda gracia procede de *sí misma*. En la metafísica cristiana, el *desiderium* no podía

ser satisfecho por las cosas terrenales, sino sólo por Dios, es decir, era un anhelo que tenía su fuente en Dios y fluía hacia él; en *el Nachtlied* de Nietzsche, sin embargo, leemos: "Hay en mí algo insatisfecho, insaciable. . . . Vivo en mi propia luz, bebo las mismas llamas que brotan de mi interior. No conozco la felicidad de los que reciben. . . ."

Para contrarrestar esta incapacidad de recibir, que Heidegger considera la marca de nuestra época, una época que cree que puede "producirlo" todo, desarrolló una filosofía en la que "la esencia [*Wesen*] del hombre se rige por la inherencia [*Wesen*] de la verdad del *ser* en y a través *del ser* mismo",30 de modo que, en última instancia, el hombre no debe ser más que pura receptividad para la riqueza y la pobreza del ser.31 En última instancia, no es más que gratitud por el don del ser, por el hecho de que "hay" ser. Detrás de una filosofía como ésta, está lo mejor de una filosofía natural de la libertad, tal como la encontramos perfeccionada en el cristianismo, sin negar que el hombre tiene el encargo de gobernar la tierra, pero vinculando esta tarea con el pensamiento de Dios. Sólo sobre esta base puede el hombre modelar la tierra de forma fructífera y con sentido.

Podemos ir más allá de las formulaciones de Heidegger y afirmar que toda la filosofía del alcance del poder y la razón humana que se basa en Descartes carece del complemento y la corrección de una filosofía de la *oración*. Este acto fundamental no vuelve a surgir como tema específico hasta que llegamos al pensamiento de Blondel y Ulrich. Al faltar este acto fundamental, el poder crece y se distorsiona hasta convertirse en una tiranía sobre la tierra, explotándola y devastándola sin miramientos. Sin embargo, esta tecnocracia, esta manipulación de las cosas y del hombre (que se ha convertido él mismo en una cosa) ya no puede reconocerse como un fenómeno originado en el poder.

> Pues lo característico de la manipulación resultante es que no aplica realmente la fuerza, ni se enfrenta abiertamente al hombre en forma de coacción; éste se somete a ella sin violencia y sin conflicto externo. A diferencia de todas las relaciones basadas en el poder, la manipulación moderna simplemente ignora el aspecto del libre albedrío en el hombre; así, persigue una aniquilación casi anónima de la existencia personal que es incluso más radical que la emprendida por la fuerza. Esto es lo que hace que las tecnocracias modernas -no la tecnología en sí- sean mucho más amenazadoras.32

La amenaza que representan es mayor puesto que se envuelven en el "destino de la era", y nadie puede hacer nada al respecto. ¿No es nuestro deber rasgar esta cortina y exponer una decisión humana

negativa en la raíz de este "destino", una decisión en la que, como en el caso del pecado original, todos los subsiguientes habitantes de la era son entramados? ¿Acaso la "oscuridad de Dios" en la que vivimos (Buber) no es un signo claro de una culpabilidad oculta, una culpa que se esconde más profundamente en la oscuridad para escapar a la detección? Así pues, nuestras reflexiones sobre la naturaleza del poder forman un vínculo entre la consideración de la libertad, por un lado, y de la culpa y el pecado, por otro. Para concluir nuestro examen del pathos de la historia humana, debemos referirnos ahora a este último polo, es decir, a la culpa y al pecado.

3. Malvado

a. El poder del mal

Después de haber tratado de la libertad y el poder, llegamos inevitablemente al tema del mal. Porque sólo en el contexto del mal estalla finalmente la tensión dramática de la existencia personal y social. Es posible concebir una lucha dramática entre algo bueno y algo mejor, pero, para que esa lucha por la primacía fuera auténtica, habría que convencer al "bueno" de que era mejor que el "mejor", y esto sería imposible sin acusar a este último (el "mejor") de herejía y oscurecer nuestra visión del bien absoluto y normativo.

Intentamos debatir el fenómeno del mal desde la perspectiva horizontal del "pathos de la escena mundial". No será fácil alcanzar resultados satisfactorios en este ámbito. Como mostraremos, el mal necesariamente se vela y se malinterpreta a sí mismo; en consecuencia, se necesita una autoridad absoluta si se quiere desvelar la verdadera naturaleza del mal. Dicha autoridad puede ejercerse con mayor o menor eficacia, lo que significa que debemos contar con una escala analógica de desvelamientos y, por tanto, de percepciones de la naturaleza del mal. La última revelación tiene lugar en el contexto de la Biblia. En el Antiguo Testamento, emerge en la teología de la alianza con Dios; ésta es trascendida en el Nuevo Testamento por la teología del Dios-hombre que "quita" la culpa del mundo, exponiéndola así, en toda su malicia, como "pecado".

Si tomamos esta definición máxima del pecado, su plena revelación, como definitiva y normativa, podemos estar de acuerdo con la afirmación tantas veces repetida de Karl Barth:

> Sólo vemos cuán *grave* es esta oposición [entre Dios y el hombre], y cuán insoportable es la realidad del pecado, cuando reflexionamos sobre el hecho de que es Dios *mismo* quien, en la vida de Jesucristo, se compromete a llevar a cabo el juicio iracundo sobre el pecado. Si se tratara simplemente de suavizar un cierto desnivel en la marcha del mundo, o de mejorar la relativa imperfección de la situación humana. . . Dios no habría necesitado hacerse hombre, ni el Hijo de Dios habría necesitado morir en la Cruz. Aquí tienen razón los defensores de la doctrina neoprotestante del pecado. . . . Todos nosotros parecemos tener una visión muy modesta de la culpabilidad del hombre y de la amenaza del mal, a juzgar por lo que pensamos que debemos y podemos hacer para erradicarlo y contrarrestar sus efectos (por ejemplo, en nuestros esfuerzos en los campos de la educación, la política y la moral). ¡Qué pequeña debe ser nuestra estimación del daño, teniendo en cuenta las soluciones parciales que proponemos para él! La pregunta planteada por Anselmo: "*Quanti ponderis est peccatum*", tiene su respuesta en la Cruz de Cristo, o no tiene respuesta. . . . Una vez que nos hemos dado cuenta de que *esto* es lo que costó nuestra reconciliación con Dios -en la persona misma de su Hijo-, podemos decir adiós a la actitud cómoda y frívola que imagina que el mal que hacemos está limitado por el bien que hacemos; sólo entonces podemos decir adiós a la noción de que, frente a este "efecto de compensación", estamos excusados y no tenemos nada que temer.1

Por otra parte, debemos complementar este punto de vista señalando que, en la Antigua Alianza, Dios toleraba algo muy parecido a las "compensaciones" cultuales por la culpa; tras estas "ofrendas por el pecado" de la Antigua Alianza, la mayoría de las religiones paganas pueden mostrar intentos bastante análogos por parte del hombre de reconciliarse con Dios. ¿No indica este hecho una percepción universalmente humana -obscura, tal vez, pero no por ello menos presente- de una dimensión más que humana del mal, de la culpa y del pecado? Nuestra próxima tarea será dirigir nuestra atención a esta conciencia.

La posibilidad del mal surge de la polaridad de la libertad humana. La libertad humana *ha sido* verdaderamente entregada y confiada a sí misma; pero, además, lo *sabe*. Por tanto, al apoderarse de sí misma, debe reconocer su deuda y trascenderse así *en un único acto de elección*. Es por esta elección que el bien absoluto se nos comunica de manera oculta, latente, mientras que el *hecho* del don, tal como lo percibe la libertad finita, está plenamente iluminado.

Este es el punto de partida. Se expresa en los elementos principales de la leyenda del paraíso yahvista: el hombre, dotado de libertad, fue creado "muy bueno" por Dios. Su relación con su origen era clara y sin

alienación; le daba libertad de actuación en el conjunto del "jardín", y la prohibición de comer del árbol servía para recordarle su dependencia del origen de todos estos dones. En este estadio, previo a su ejercicio de elección, el hombre es "bueno" en un sentido preético; su libertad aún no se ha hecho cargo de sí misma. Según la interpretación que la filosofía idealista hace de la leyenda, la tentación de la serpiente le obliga a elegir; peca y accede así a la libre autoconciencia. Pero no es el pecado del hombre lo que le da acceso a la autoconciencia: aunque hubiera rechazado la tentación, su ejercicio de elección le habría dejado en un estado muy diferente de la "indiferente" bondad primigenia (que no debemos interpretar como un estado de *Angst*, como hace Kierkegaard). Es cierto que, en este episodio altamente simbólico, el yahvista intenta describir el origen del mal, y lo hace con maestría2 ; pero la tentación que se le ofrece - "ser como Dios"- muestra claramente que la opción negativa no era *necesaria*.

La opción negativa *puede* ser abrazada si la persona que ejerce el poder de elección considera el "polo de autonomía" de su libertad como algo absoluto, con el resultado de que su deuda con Dios y su orientación hacia Él se disuelven y destruyen; no por mero descuido y negligencia, sino por el señuelo de "ser como . .", es decir, de borrar deliberadamente la diferencia entre Dios y la criatura. Sin embargo, en la medida en que los dos polos de la libertad finita coinciden inseparablemente, la autonomía no puede concebirse al margen del dinamismo de su "de dónde" y de su "hacia dónde"; esto es lo que la convierte en imagen y semejanza real de la libertad absoluta. En consecuencia, cuando el hombre opta exclusivamente por su propia autonomía, este dinamismo le es atribuido y, por así decirlo, incorporado a ella: se convierte en su propio origen y meta. Pero si bien la autonomía del hombre *le es* realmente *dada* en un sentido fundamental y permanente, es imposible pensar que el Dador esté ausente; de hecho, es Él quien, en el acto de presencia constante -tanto en su omnipotencia como en su bondad total- comunica al ser finito algo que le es fundamentalmente propio. Así pues, al atribuirse a sí misma su propia cualidad de don, la libertad finita enajena algo que pertenece al absoluto y es inseparable de él, e intenta ponerlo a disposición de la libertad finita.

De esto se deducen tres cosas. El "dinamismo" del que hemos hablado pretende orientar la libertad finita en la dirección de la libertad infinita, pero, cuando se atribuye únicamente a la primera,

sólo se adopta así el aspecto de *la potencia*. Esto se debe a que el aspecto de *bondad* del absoluto, en la medida en que el hombre lo experimenta como donación de sí mismo, no puede encajar en las categorías de la autonomía. La libertad autónoma, una vez planteada como absoluto, sólo puede entenderse *a sí misma* como norma del bien. En otras palabras, tiene el bien en su poder, lo cual es una contradicción interna, ya que, en lo absoluto, el bien es idéntico al poder. Ya hemos dedicado cierta atención al tema del "poder"; ahora también, aunque a un nivel más profundo, nos dirigimos hacia una filosofía de la "voluntad de poder", una voluntad que, de forma superior, determina por sí misma lo que es bueno y malo ("seréis como Dios, conocedores del bien y del mal"). Esta contradicción, que se oculta a la libertad autoabsolutizadora, no sólo priva a la libertad finita de su relación armoniosa con la libertad absoluta: también la priva de tal relación consigo misma. Su innegable finitud ha usurpado un elemento de lo infinito; esto hace ininteligible su finitud y la lleva a rechazarla. O bien considera su finitud como algo sin importancia y trata de abolirla, o bien la utiliza como juguete arbitrario para convencerse de su propia omnipotencia (cf. Sartre). Esta contradicción interna se traslada necesariamente a toda relación interpersonal: lo que pretendía ser una relación de solidaridad amorosa se convierte en una relación de entidades absolutas mutuamente antagónicas. Lo vemos en la propia leyenda del paraíso, donde Adán echa la culpa a Eva y Eva a la serpiente.

Ya hemos abordado el segundo punto. La contradicción debe mantenerse oculta: lo que está en juego es la identidad absoluta de alguien que se niega a reconocer su deuda. Ambas cosas están siempre presentes y surten efecto: el acto de ocultación y su resultado. La contradicción se oculta, ya no es visible. Estas dos cosas juntas nos muestran que el mal es *la mentira*. Si fuera posible detener este acto de ocultación y quedarse sólo con el resultado, se habría presentado al sujeto una especie de nueva verdad; la aceptación de ésta habría provocado una especie de nueva inocencia. Pero la contradicción señalada no puede resolverse, pues se trata de la propia libertad; lo que se ha elegido sigue ejerciendo su influencia; la elección persiste. Al comienzo de la Carta a los Romanos, Pablo habla explícitamente de que los paganos "no reconocen" la divinidad de Dios; este no ac-know-ledge presupone un "saber" previo (y persistente). Si el mal es la mentira, implica necesariamente dos cosas. Debe haber una conciencia primaria de lo que es fundamentalmente cierto, de lo que debería ser

el caso; y debe haber un intento constante de tranquilizarse a sí mismo de que *no es* cierto y *no es* el caso. Esta seguridad en uno mismo es tanto más fácil cuanto que, al elegir la propia autonomía como algo absoluto, uno ha elegido (por definición) el bien más elevado del mundo; esto da lugar a un vasto número de "bienes" de naturaleza personal y social, dependientes de este supuesto bien más elevado y que le sirven; éstos pueden plantearse y realizarse. De hecho, se sugiere que la liberación de la "heteronomía" con respecto a algún absoluto es realmente necesaria para que todos los "bienes" intramundanos alcancen su pleno desarrollo. Así, el hombre se tranquiliza y se convence a sí mismo. Extrañamente representada en la primitiva narrativa yahvista, de nuevo encontramos la mentira fundamental inextricablemente ligada a la producción de una jerarquía intramundana de valores. El anhelo espiritual de "ser como Dios" se transfiere al anhelo físico de la manzana (el hombre como espíritu y cuerpo). Luego la relación sexual se pervierte por el dominio avasallador del hombre sobre la mujer (el hombre como varón y mujer). Se destruye la fraternidad (en el episodio de Caín y Abel) y se eleva la venganza (Lamec) al rango de ley. El "Mundo Único" prometeico (en la construcción de la Torre de Babel) estalla por la mentira intrínseca (el deseo de llegar tan alto como Dios).

Una vez más, el tercer punto se desprende de lo dicho sobre los otros dos. El poder usurpado debe ocultarse mediante la mentira; la mentira no puede abolirse a sí misma. El poder es usurpado: de hecho, pertenece a aquel que es todopoderoso y totalmente bueno y manifiesta su presencia. Al pretender arrogarse este poder, la libertad finita hace dos cosas: separa el poder de la bondad que se da a sí misma y se enfrenta al bien absoluto, incurriendo así en el juicio de este último. El juicio revela que el poder usurpado es en realidad el poder de Dios sobre los usurpadores. El que intenta apoderarse del poder absoluto se ve abrumado por él; no tiene defensa contra él. Buscando la "liberación" a través de la autonomía total, está tan encadenado a ella (pues la autonomía total pertenece a Dios) que la liberación sólo puede venir de Dios. Ya lo hemos visto en el hecho de que el pecado es una mentira; la libertad que se negaba a reconocer a Dios estaba obligada a mantener esta mentira, pero, al seguir este camino, en realidad actuaba en contra de su propia naturaleza verdadera, ya que parte integrante de esta naturaleza es su trascendencia hacia atrás y hacia delante, es decir, señalar a Dios como su origen y su meta. De este modo, se ve desbordada por la

propia fuerza de autotrascendencia de la que ha sido dotada y se "repliega sobre sí misma". Agustín llama a esto "*incurvatio in se ipsum*".

Sin embargo, hay que decir algo más para comprender cómo la libertad finita se ve coartada de este modo. Ya hemos subrayado que el hombre ha sido creado para "contemplar" y "poseer" a Dios y que, por consiguiente, su fin último sólo puede ser sobrenatural. Aunque sabe que él mismo no es absoluto, puede comprender que es una imagen de lo absoluto (en su razón y libertad), una imagen que está esencialmente modelada en el Arquetipo. Esto, afirmamos, forma parte de la estructura creatural de la libertad finita como tal. Revela su origen en Dios y su constante orientación hacia Él, pero eso es todo. Para que esta orientación a Dios se realice plenamente, no sólo es esencial la criatura: Se requiere la libre auto-revelación de Dios. Para que esta auto-revelación divina tenga lugar -y en la visión bíblica ésta es la razón última por la que Dios creó el mundo a partir de sí mismo- algo debe añadirse a la libertad finita. Debe ser *convocada* esencialmente por la libertad divina; debe ser llamada a revelarse abierta a sí misma, a la auto-revelación divina. Este desafío debe ser tan radical que vaya más allá de una mera "conclusión" de la imagen al arquetipo; debe ser inconfundiblemente audible, tanto si la libertad finita se abre como si se cierra a él. Debe ser como una marca característica, profundamente grabada en su estructura. Puesto que esta marca persiste incluso cuando el hombre se aparta de la gracia, podemos denominarla *"existencial* sobrenatural", pero no debemos tratar de desentrañar más su contenido. Es más que una "orientación" natural: es una "invitación".

Si esta clemencia de la libertad divina se integra en la estructura concreta de la libertad finita, se comprende mejor por qué el pecador, no queriendo trascenderse a sí mismo y despreciando así este elemento, se excluye de ella, con consecuencias nefastas e inevitables. En tal caso, la iniciativa divina es necesaria para liberarlo de su alejamiento de Dios. Un hijo que se ha portado mal con su madre sólo puede decidirse a pedirle perdón si está seguro de su amor permanente y personal; es gracias a la fuerza de este amor como puede pasar página. Por lo que se refiere a Dios, el arrepentimiento del pecador no es el resultado de una reflexión "natural" sobre la idea de un Dios misericordioso; es el resultado de una fe viva (o, al menos, de una fe que *estuvo* viva) en un Dios que se comunica misericordiosamente. El arrepentimiento mismo se debe al poder efectivo de la gracia de Dios.

Por otra parte, el avasallamiento del pecador por el poder que ha usurpado (y que Dios sólo le ha "prestado") representa realmente el "poder de las tinieblas" (Lc 22,53). Este poder avasallador es superior al poder puesto a disposición del propio hombre; por tanto, no es una cantidad meramente estática, superior, que domina al hombre, al inferior: despliega continuamente su poder aquí y ahora, tendiendo a atar y enredar aún más al pecador. El mal crea una resaca que lleva a más mal. El fariseísmo del pecador frente a la verdad absoluta (que, mintiendo, niega) tiende a hacerle afirmar que tiene toda la razón. En consecuencia, utiliza todos los medios a su alcance para demostrarlo. El principal medio para apuntalar la mentira es utilizar cortocircuitos sofísticos en el razonamiento y aspectos distorsionados de la verdad. De este modo, el pecador construye una especie de "baluarte" contra la verdad real; se esconde tras su ilusión, sabiendo todo el tiempo que la verdad que ha "suprimido inicuamente" (Rom 1,18) acabará por asediar su ciudadela. Esta metáfora procede de Pablo, que dice que sus armas "no son mundanas, sino que tienen poder divino para destruir fortalezas". Destruimos argumentos [*logismoi*: no sólo opiniones, sino también sofismas] y todo obstáculo orgulloso al conocimiento de Dios, y llevamos cautivo todo pensamiento [*noēma*: una idea individual, una enseñanza establecida o una visión del mundo] para obedecer a Cristo" (2 Cor 10,4-5). Recordamos esta metáfora de una batalla despiadada simplemente para centrarnos en la dramática situación: El poder y la bondad cada vez mayores de Dios se oponen a la posición cada vez más arraigada del mal. Esta tensión dramática se revela en la "ira de Dios contra toda impiedad y maldad de los hombres" (Rm 1,18); en el Antiguo Testamento, se representa en innumerables imágenes.[3] Como muestran estas referencias bíblicas, el poder del mal no sólo para tomar cautivo al hombre, sino para sumirlo en un mal cada vez mayor, sólo se manifiesta en toda su magnitud frente a la revelación divina. Aquí, inicialmente, la unidad de poder y bondad en Dios debe manifestarse en forma de ira, para que el poder de su bondad pueda verse como su misericordia para con el pecador. O, dicho en términos del Antiguo Testamento: "Todos nosotros nos hemos vuelto como un inmundo, y todas nuestras acciones justas son como un vestido contaminado. . . Porque has escondido de nosotros tu rostro, y nos has entregado en mano ['en *poder*'] de nuestras iniquidades. Sin embargo, Señor, tú eres nuestro Padre. . ." (Is 64,6 ss.). Esta idea constituye la transición hacia una valoración de la analogía interior de la situación del pecador respecto a Dios, según su

alejamiento o cercanía a la revelación de Dios. La cuestión que se plantea aquí es si esta analogía es sólo subjetiva (que se extiende desde la relativa ignorancia de los paganos hasta el conocimiento más profundo de los judíos y de los cristianos), o si es realmente objetiva, en el sentido de que cuanto más profundo es el conocimiento del Dios que se revela en el amor, más aumenta el pecado. Esto nos enfrentaría de nuevo a la ley de la intensificación mutua que atraviesa el drama teológico y de la que hablamos al final de la primera parte de este volumen. La mejor ilustración de esto es Lucas 12,47-48, donde los dos siervos reciben golpes diferentes por su desobediencia: uno conoce la voluntad del amo, mientras que el otro no la conoce.

b. La analogía del pecado

La única base posible para tal analogía es la suposición de que la gracia y la revelación de Dios, que sin duda se ofrecen a todos los hombres, no son compartidas por todos ellos con la misma claridad e intensidad subjetivas. Esto tampoco entra en conflicto con la afirmación paulina de que todos los hombres, gentiles y judíos por igual, son "mentirosos" (Rom 3,4), "bajo el poder del pecado" (3,9); "todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios" (3,23). Sin embargo, Pablo es consciente de que existe una diferencia considerable entre el pecado de los gentiles y el de los judíos (por no hablar del pecado de los cristianos: cf. Hb 6,4ss; 10,29s.).

El pecado surge en el caso de los *gentiles* (en términos bíblicos, los que no han entrado en contacto con la revelación histórica de Dios) porque, aunque están obligados a conocer a Dios -esta es una ley básica que se aplica a todos los hombres-, no quieren reconocerlo (Rom 1,18ss.). Lo que dice Pablo tiene sus raíces en la tradición expresada en el libro de la Sabiduría, a saber, que los gentiles deberían haber reconocido a Dios por la belleza de sus obras, como Creador; en cambio, en su "búsqueda de Dios" y en su "deseo de encontrarlo", han considerado falsamente sus obras como divinas y -lo que es peor- han tallado ídolos y los han adorado (Sab 13). El origen de estos ídolos y de su culto, que es "principio, causa y fin de todo mal" (Sb 14,27 JB), se explica en términos de psicología y etnología y así, en cierto modo, se excusa (un padre hace una imagen de su hijo muerto; la nación necesita una estatua de su rey remoto al que "no conoce": Sab 14,18).

Según esta tradición, los gentiles no son destinatarios de una revelación histórica. Así, Pablo puede llamar a los gentiles "*atheoi en tōi kosmōi*" (Ef 2,12)[4] , y el Antiguo Testamento los tacha inicialmente de "estúpidos" (Is 28,9-11; 33,19; Jer 4,22; 5,15.21; Dt 32,21-29), "necios" y "faltos de discernimiento" (Is 44,18s). En consecuencia, tienen que confiar principalmente en su razón si quieren llegar a ser conscientes de su contingencia y, por tanto, de la realidad de Dios. Sin embargo, esta herramienta es relativamente ineficaz (incluso presuponiendo la luz interior de la gracia) para llevar al hombre a la presencia del Dios vivo; por eso, en el paganismo, las construcciones religiosas permanecen estancadas en un estado crepuscular. Volveremos sobre este aspecto más adelante.[5] Por el momento bastará con un esbozo.

Hay una ambivalencia esencial en la religiosidad pagana y, por tanto, en el pecado pagano. Esto se debe a que, en ausencia de una revelación histórica, el hombre (que busca a Dios) no puede evitar hacerse una imagen (o imágenes) de Dios. Forma parte de su propia naturaleza. Y tales imágenes, dada la pecaminosidad del hombre, están destinadas a obstruir su visión de la verdad de Dios. Considerada en abstracto, la prohibición del Antiguo Testamento contra las imágenes podría parecer puramente "positiva"; su postura implacable podría parecer exagerada. Pero ante la inevitabilidad de los ídolos paganos y su problemática ambivalencia, empezamos a ver toda la fuerza de la prohibición. El ídolo muestra las dos cosas inextricablemente entrelazadas: puesto que el hombre es una criatura tanto del espíritu como de los sentidos, necesita crear "una imagen visible" de Dios si quiere acercarse a él. Esto es legítimo. Además, al crear esta imagen, el hombre se anticipa a la imagen divina que Dios mismo acabará proporcionándole. Un argumento a favor de la legitimidad de este procedimiento es el hecho de que, cuando la religión pagana ilustrada "desmitifica" las imágenes, por lo general (aunque hay excepciones) pierde la relación concreta con el absoluto mediada por estas imágenes: el absoluto se vuelve no personal, panteísta, incluso rayando en lo ateo. Por otra parte, la imagen estática distorsiona la receptividad viva del hombre a la palabra personal y a la inspiración que Dios le dirige. El conocimiento de Dios infundido en la conciencia del hombre es sustituido por mecanismos artificiales mediante los cuales el hombre intenta averiguar cuál es la voluntad de Dios.

Una atmósfera crepuscular similar impregna el culto pagano, en

particular la práctica del sacrificio. Aquí, la auténtica conciencia del culto y la expiación debidos a la deidad se mezclan con el intento del hombre de crear una relación adecuada con Dios por sus propios esfuerzos y, en particular, de compensar adecuadamente las faltas y pecados que ha cometido. Por un lado, hay un reconocimiento del poder de Dios, ante el que el hombre hace reverencia; sin embargo, por otro lado, el hombre se siente con poder y capaz de atraer el poder de Dios hacia su lado. ¿Cómo puede definirse claramente la relación entre estas dos perspectivas del poder? Una vez más vemos que el aspecto del poder en Dios (y, por tanto, en el hombre) tiene prioridad sobre los aspectos de la bondad y la entrega. Aunque no se pasa por alto la bondad de los dioses (ya que el hombre depende esencialmente de ella), se subordina a su poder: se percibe que la deidad tiene poder para provocar tanto la salvación como el desastre; en consecuencia, el hombre debe moverle y persuadirle para que obre la salvación. (El predominio del poder en el contexto de lo divino es evidente en muchas religiones -no sólo en las primitivas- en sus representaciones terroríficas y adustas de los dioses).

Podemos insistir en la legitimidad de las instituciones religiosas paganas porque, aparte de la clemencia del culto a los ídolos, muchas de estas instituciones pudieron ser adoptadas por el culto divino del Antiguo Testamento, por ejemplo, el Templo, los oráculos y las más diversas formas de sacrificio que expresaban lealtad y expiación. Al mismo tiempo, esta adopción (secundaria), por parte de Israel, de instituciones religiosas de naciones paganas no indica en modo alguno un origen comparable al de la revelación bíblica. De hecho, la naturaleza ambivalente de estas instituciones persiste profundamente en el Antiguo Testamento y tiene que ser superada allí paso a paso. Sólo en el Nuevo Testamento la institución *como tal* queda totalmente purificada de ambivalencia, aunque puede seguir siendo mal utilizada por el hombre pecador. Se han hecho muchos intentos, por parte de estudiosos de la historia de las religiones y de la filosofía de la religión, de decir que el ámbito religioso no nos proporciona ninguna analogía para nada institucional; en contra de este punto de vista debemos afirmar que estas instituciones comparten con toda seguridad la naturaleza ambivalente de todas las actitudes religiosas; son una expresión objetiva de la conciencia dividida del hombre pecador: por un lado, sabe de su pecaminosidad y de la necesidad de eliminarla, y, por otro lado, cree conocer él mismo los modos en que puede eliminarla.

En consecuencia, el veredicto bíblico sobre la pecaminosidad de las "naciones" no será inequívoco. Por un lado, la ira de Dios desciende sobre las naciones, que son declaradas culpables de la misma manera que Israel: "Dios ha condenado a todos los hombres -judíos y gentiles- a la desobediencia, para tener misericordia de todos" (Rm 11,32). Los profetas tampoco cesan de anunciar el juicio de Dios sobre cada una de las "naciones", ya sea por su orgullo o por su olvido (y, por tanto, por su pecado). En el Apocalipsis, la autodivinización del rey de Tiro (Ez 2628) y el egoísmo a ultranza de Asiria y Babilonia ("Yo soy y nadie hay fuera de mí", Sof 2,15; Is 47,8) se convierten en el epítome del pecado. De todos modos, hay una cierta ignorancia por parte de las naciones: no han encontrado al Dios vivo; esto disminuye su pecado o, más bien, lo hace parecer menos craso que el pecado de Israel, lo que hace que Israel ocupe el último lugar en el juicio, más bajo que Sodoma y Samaría (Ez 16,53ss). Como dijo Jesús a los pueblos que no querían creer en él: "El día del juicio será más tolerable para Tiro y Sidón que para vosotros" (Mt 11,22).

En última instancia, esta valoración de los pecados de los gentiles se basa en una visión ingenuamente antropocéntrica -porque carecen de una revelación histórica- de su relación con Dios. Son "buscadores de Dios" (Sab 13,6; Hch 17,27), pero, en el discurso de Pablo en Atenas, si Dios se dejará encontrar es una cuestión abierta. Este antropocentrismo es un hecho, a pesar de la enfática mención de Pablo a la "piedad" gentil; esta última puede ser en gran medida producto de su temor a los dioses. (La religiosidad primitiva tiene sin duda mucho que ver con el sentimiento de impotencia del hombre ante un cosmos inmensamente superior.)[6] El antropocentrismo persiste, además, a pesar del sentido del valor intrínseco de la persona humana, un sentido que, en cualquier caso, está menos desarrollado aquí que en el contexto de la religión bíblica, donde está apuntalado y reforzado por el aspecto teocéntrico. El egocentrismo pagano puede desplegarse tanto en el plano individual como en el plano colectivo (en la noción *de polis*), donde se reviste de la forma de la "regla de oro", lo que pone de manifiesto que esta regla está sujeta a la misma analogía que la del concepto de pecado que estamos tratando. La "regla de oro", ampliamente difundida en el paganismo y presente en el Antiguo y el Nuevo Testamento (Mt 7,12), puede constituir la base de una ética totalmente egocéntrica, incluso egoísta, así como de una ética desinteresada. Depende de si el ego se ve a sí mismo como el punto de referencia central de toda conducta o si comparte la

responsabilidad del mundo con todos los demás. No cabe duda de que esta segunda alternativa fue claramente contemplada por el Sócrates de Platón: de hecho, dio su vida en su defensa. Pero no hay garantía última para la ética del amor desinteresado hasta que Yahvé realice su acto inmerecido de liberación, resumido de forma concluyente en el ejemplo de Cristo.

A este respecto, podemos recordar el desconcertante pasaje de Romanos 5:13-14: "El pecado, en efecto, existía en el mundo antes de que fuera dada la ley; pero el pecado no se cuenta donde no hay ley. Sin embargo, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, incluso sobre aquellos cuyos pecados no fueron como la transgresión de Adán." Aquí, sin duda, Pablo piensa menos en los judíos (entre Abrahán y Moisés) que en los paganos. Los paganos, igualmente, han pecado, como se desprende de su modo de actuar contrario a la conciencia (Rom 2,15); por eso la muerte les llega también como castigo por el pecado. Pero no han infringido una ley positiva dictada por Dios, como la dada a Adán en el paraíso y al pueblo de Israel desde Moisés. Por esa razón, los pecados de los paganos no deben ser pesados de la misma manera que los de Adán y los judíos. Esto se ve corroborado por la noción de la "paciencia" de Dios, sobre la que tendremos que volver. No obstante, Pablo habla de que los paganos también sufrirán una muerte (penal), lo que demuestra que se toma en serio su pecado. El pensamiento antropocéntrico pagano afecta concreta y centralmente al hombre en sus tres dimensiones: en la muerte (pues el hombre intenta quitar el aguijón de la muerte diciendo que el alma es inmortal, es decir, que no muere cuando muere el hombre); en la relación hombre-mujer (que se pervierte en la homosexualidad: Rom 1,24-27); y en su relación con sus semejantes (que también se ve dañada en todos sus aspectos: Rom 1,28-31). Su culpabilidad alcanza su punto álgido en el hecho de que no sólo se dan cuenta de la naturaleza suicida de tales cosas, sino que "aprueban a quienes las practican" (1:32).

Cuando llegamos al fenómeno del pecado en *Israel*, ya no podemos considerarlo en el plano puramente antropológico, horizontal, pues aquí es Dios, o alguien que habla y actúa en su nombre y por encargo suyo, quien hace consciente al pecador de su pecado. "Tú eres el hombre", dice Natán a David, y David no acepta esta revelación, este veredicto, sólo exteriormente: reconoce su verdad interiormente. Esto pone de manifiesto, una vez más, la ambivalencia de la conciencia en el pecador: si bien descubre algunas cosas, puede enterrar otras aún

más profundamente; acusa pero también excusa.[7] Por otra parte, la alianza de Israel con Yahvé pone a la nación bajo una luz dura que deja al descubierto corazón y riendas, lo expone todo a la luz del día. Se trata de una luz divina ante la que ningún hombre puede permanecer si no está totalmente abierto a ella y se entrega totalmente a ella; es una luz benévola y (por eso mismo) desafiante; revela las condiciones precisas en las que el hombre puede existir en la alianza. Por eso, *en el conjunto de la historia, Israel es el lugar donde la naturaleza y el peso del pecado se manifiestan más directamente* - *aunque* esta historia crece en intensidad hasta los grandes profetas-, llevando a su punto culminante la acción dramática que pone en marcha la alianza entre Dios y el hombre. La resolución del conflicto, elevada a su máxima intensidad, tiene lugar en Jesucristo, en el "quinto" y último acto del drama de la alianza, donde asistimos a la trágica caída del hombre en el No definitivo a Dios, y a su *katharsis* de un modo que no podía preverse. Según la teología radical de Pablo sobre la ley, ésta viene a desvelar el pecado en toda su profundidad (Ga 3,19-23; Rm 5,20: 7,7ss.), pero para facilitar lo que en primer lugar pretendía la alianza (con Abrahán), a saber, la entrega del hombre a Dios por la fe. No se trata en absoluto de una interpretación forzada del drama de la Antigua Alianza, sino de un acertado resumen del mismo.

Si bien la alianza con Israel fue particular, su alcance es universal en la medida en que apunta hacia atrás (a Abraham y Noé) y hacia adelante (por la vía de la promesa). En primer lugar, se centra en la intensidad de lo absoluto: la alianza con Dios es pura bondad gratuita por su parte, pero detrás de ella está todo el peso de la omnipotencia divina. El Dios de la alianza se designa a sí mismo como un socio "celoso" y "celoso" y se contrapone así a la imagen pagana de Dios: "Los celos son la fuerza divina puesta al servicio del amor herido; indican esa justicia orientada esencialmente a la salvación "[8.] El hecho de que el amor de Dios reaccione violentamente ante la violencia que le hacen los hombres[9] se explica por la entrega total de Dios y por la indiferencia, el rechazo y la dureza de corazón absolutamente asombrosos por parte del hombre. Así, los "celos" de Dios se comparan a un "fuego consumidor" (Dt 4,24; Is 33,14; Sof 1,18). El "consumir" el pecado puede significar tanto juicio como salvación.

No sólo en Abraham, sino también en Moisés, la entrega de la fe al Dios de la alianza tiene una primacía absoluta sobre el cumplimiento de los preceptos individuales de la alianza ("leyes", "mandamientos").

Los profetas, y sobre todo Isaías, insistirán sin cesar en esta idea. Las transgresiones concretas y constatables de los mandamientos -transgresiones que tienen consecuencias sociales directas y que, por tanto, pueden ser identificadas- no son más que el resultado de un mal fundamental, a saber, el alejamiento de la relación de alianza, la traición, la infidelidad, la desobediencia, el olvido culpable de Dios, la incapacidad pecaminosa de "conocer a Dios". Estos son los temas centrales de la tradición profética.

Evidentemente, la estructura básica de la libertad humana permanece intacta: el polo de la autonomía asume el control del polo de la trascendencia, mientras que la relación de alianza ha intensificado enormemente la conciencia del hombre de proceder de Dios y de estar destinado a él. Israel se ha encaprichado de su propia belleza (una belleza que viene de Dios y es para él); Israel se ha "saciado" y, por tanto, se ha olvidado de Dios. Es precisamente este olvido culpable el que produce su idolatría; los ídolos de Israel son proyecciones de sus concupiscencias, destinadas a sustituir al Dios que le hace sentirse incómodo; su trato con los ídolos es tachado de fornicación y adulterio, es decir, de declinación de la alianza esponsal de amor con el Dios verdadero. El descubrimiento de este pecado fundamental se describe con las imágenes más crudas: "Descubriré su lascivia a los ojos de sus amantes, y nadie la librará de mi mano" (Os 2,10).

El pecado es desenmascarado como el desprendimiento del hombre del poder divino, que *es* bondad y *exige* bondad, si el hombre quiere ejercer su propio poder de manera pura. Esto se aplica a la política de los reyes de Israel: intentan eludir la confianza en Dios y, en contra de las advertencias de los profetas, se empeñan en concluir pactos con las grandes potencias, que acaban por dominarlos. Se aplica también a los desamparos sociales y económicos dentro del propio país, donde el partido de los poderosos -los reyes, los cortesanos, los grandes terratenientes, pero también los que se suponen sabios, los jueces que aceptan sobornos- oprime y explota al pueblo pobre. Este doble eco, antropológico, político y social, del pecado fundamental muestra hasta qué punto el Dios de la Alianza es también el verdadero Dios creador (Deuteronomio, Isaías) al que el hombre debe su naturaleza.

Cuanto más se manifiesta el poder de Dios sobre la creación y, por tanto, sobre todas las naciones, más clara se hace la culpabilidad de los paganos. Así se ve que es un hecho evidente que toda la humanidad es culpable ante Dios: "No hay quien haga el bien, ni

siquiera uno" (Sal 53,4). Dios lo ve cuando examina la tierra. El mismo juicio espera a Jerusalén y a los gentiles (Jr 9,24s; 25,11-32). Dios no encuentra ni una sola uva comestible en su viña (Mi 7,1); no encuentra "ninguno que actúe con sabiduría, que busque a Dios. Todos se han extraviado, todos están corrompidos; no hay quien haga el bien, ni siquiera uno" (Sal 14,2-3). Esta universalidad apunta a la solidaridad interior de todos los hombres en el pecado10 -tema que tendremos que examinar con más detalle-, pero no disminuye en absoluto la culpabilidad del individuo (cf. Sal 51). El pecado del mundo se amontona de tal manera ante Dios que parece incapaz de ser perdonado (Is 22,14), anticipación del pecado contra el Espíritu del que habla el Nuevo Testamento.

La tensión se acentúa hasta hacerse insoportable, y el profeta ocupa un lugar especial en esta acentuación, en el centro mismo del drama. Encargado por Dios, es él quien desnuda la culpa de la muerte, aunque, por otra parte, pertenece al "pueblo de labios impuros" (Is 6,5); es enviado a este pueblo con la certeza de que su mensaje será rechazado. Endurecerá aún más a los que tienen el corazón endurecido, y este choque entre el pueblo y Dios se expresará en el destino del profeta. Está atrapado entre el martillo y el yunque. El martillo puede ser Dios mismo, que se sirve del profeta para dar a conocer su juicio al pueblo; así tenemos las penitencias simbólicas impuestas a los hombres, que son como una incipiente Encarnación de la Palabra de Dios.11 Pero el martillo puede ser el pueblo, que descarga sobre el profeta la cólera de su resistencia a Dios. El "Siervo sufriente" -la alianza encarnada (Is 42,6)-, entregado a la humillación de la expiación tanto por Dios como por el pueblo, ya está anticipado en Jeremías y Ezequiel, por ejemplo, cuando este último tiene que "soportar el castigo de la casa de Israel" (Ez 4,4-6). La unión física y sexual de Oseas con la ramera apunta en la misma dirección.

Una vez más, la yuxtaposición abrupta de profecías de catástrofe (incluida la aniquilación del pueblo y la disolución de la alianza) y profecías de salvación (el soplo de vida nueva en los huesos muertos, el surgimiento de un nuevo brote del tronco moribundo) expresa la unidad inseparablemente bifronte de la acción divina. Es el mismo fuego que destruye y purifica. Por supuesto, esta acción de lo alto exige la respuesta de la conversión, de la profesión de fidelidad, de la penitencia, de lo bajo. Pero se insiste en el hecho de que la iniciativa del hombre, que Dios no fuerza, sólo se produce por una intervención precedente de Dios, por la que hace que se derritan los corazones

endurecidos. La doble profecía apunta a un único objetivo, el "Día de Yahvé", que será a la vez juicio y redención.

Después del Exilio, la imagen de la culpa cambia, adoptando una forma concreta diferente con vistas a la Nueva Alianza. Israel ha renunciado a su idolatría; se esfuerza por cumplir la ley y piensa que, al sumergirse en ella (y por tanto en los propósitos de Dios para el mundo), ha alcanzado una sabiduría dada por Dios. Si bien esta profundización en la fe y la piedad por parte de los "pobres de Yahvé" significa un auténtico retorno a la alianza, en otros ámbitos surgen peligros nuevos y más sutilmente encubiertos. En la "sabiduría", vemos el intento de alcanzar una comprensión complaciente o racional del modo en que Dios gobierna el mundo. En la observancia de los Mandamientos, está la tendencia a considerarse a uno mismo libre de culpa, distinto de los "pecadores" e "impíos" de los que tanto hablan los últimos Salmos. Esta tendencia más encubierta a la autonomía (más encubierta, es decir, que la idolatría abierta) será retomada por Jesús cuando llegue a su desenmascaramiento final del pecado.

Es más difícil discutir la naturaleza del pecado en *el Nuevo Testamento*. Aquí el pecado se presenta, por un lado, como una intensificación final del No del Antiguo Testamento a la Palabra de Dios (ahora hecha carne). Por otro lado, el Nuevo Testamento toma como punto de partida la derrota del pecado tras la Pascua y la reconciliación del mundo con Dios. Las imágenes y los colores en los que se presenta esta intensificación están tomados en gran parte del Antiguo Testamento -la energía de su discurso sigue siendo inigualable-, mientras que las imágenes que describen una vida perdonada y reconciliada con Dios alcanzan una luminosidad y una intimidad desconocidas hasta entonces. También ha cambiado otra cosa. A partir de la Cruz, se derriba el muro divisorio entre los judíos, elegidos para la alianza, y los paganos, que viven "sin Dios en el mundo". Ahora, como consecuencia de la Encarnación del Verbo, toda la humanidad es irradiada por esa luz de lo alto que "ilumina a todo hombre" (Jn 1,9). No sólo es el mismo Dios Creador y Señor de la alianza que en el Antiguo Testamento; el mismo Jesucristo es el "principio de la creación de Dios" (Ap 3,14) y el que reconcilia esta creación con Dios. Así, a su luz, tanto una verdadera antropología (incluida la comprensión del pecado) como una verdadera teología (es decir, la automanifestación de Dios a los hombres) pueden alcanzar su pleno desarrollo. De este modo, se hace justicia a todo lo que hay de verdadero en la ética pagana, antropocéntrica, y la "regla de oro"

recibe una interpretación definitiva a la luz de Cristo: "En cuanto no lo hicisteis a uno de estos más pequeños, a mí no me lo hicisteis" (Mt 25,40.45).

La expectativa veterotestamentaria del Día de Yahvé -ambivalentemente vista a la vez como un juicio aniquilador y como el poder salvador de la fidelidad a la alianza de Dios- alcanza objetividad en el Nuevo Testamento, donde se convierte en el camino hacia la Cruz, el juicio final (Jn 12,21ss.) y el derrocamiento definitivo de todo lo que es hostil a Dios (Jn 16,33). Sin embargo, en el plano subjetivo, en la perspectiva de la conciencia de Jesús y de sus palabras, el resultado primordial es la promesa de la salvación definitiva: en Él, el reino de Dios comienza a instaurarse en la tierra, y el pueblo asentado en las tinieblas ha visto una gran luz. Pero al mismo tiempo, con la misma claridad, se dirige una advertencia -en genuino estilo profético- a todos los que ignoran o rechazan la salvación que se acerca. La promesa de salvación se magnifica más allá de todo lo que se encuentra en el Antiguo Testamento: Jesús no sólo promete una salvación venidera, sino que realmente perdona los pecados, puesto que Él *es* la salvación, personalmente presente. (Éste es el sentido profundo de sus milagros, cf. Mc 2,5.9-11.) En sus Bienaventuranzas, promete la salvación escatológica a los "pobres"; abre el acceso a Dios, Padre amoroso, a todos los que aceptan su mensaje, incluidos los descarriados. En cambio, al maldecir a los pueblos que no le recibieron con fe, sella las maldiciones de los profetas sobre las "naciones" o sobre el Reino del Norte secesionista. En sus "ayes" contra la Jerusalén que mata a los profetas, ratifica la predicción de estos últimos sobre el gran Exilio, que ahora resultará ser la destrucción definitiva, en la que Jerusalén queda sola y desolada (Mt 23,34-39). En lenguaje profético, puede resumir a aquellos con los que se enfrenta como una "generación adúltera y pecadora" (Mc 8, 38). Puede hablar del juicio venidero en términos bastante generales (igual que el Bautista podía hablar de la "ira venidera", pero también de un "bautismo con el Espíritu Santo y con fuego": Lc 3,7.16); pero cuando se trata de mencionar concretamente el juicio, no es Dios, sino el Hijo del Hombre quien lo pronunciará. El veredicto dependerá de cómo haya respondido el hombre a él, a Jesús, Palabra concreta de Dios (Mc 8,38). Si un hombre ha reconocido en él la presencia del Espíritu Santo de Dios y le ha resistido, su pecado es imperdonable; es más, es más grave que los pecados que no se podían perdonar en el Antiguo Testamento, pues no se puede perdonar "ni en este siglo ni en el

venidero" (Mt 12, 32). Subrayando esta intensificación, encontramos ahora que el "fuego eterno" de la Gehenna se ha abierto bajo el Seol (Mt 5,22.29s; 10,28; 18,9; 23,33; 25,41), equilibrando, por así decirlo, el cielo que ahora está abierto a todos.

A pesar de que los Evangelios hablan con menos aspereza que los profetas, la antítesis de la elección planteada al hombre se ha convertido en una elección descarnada. A la sombra misma de la inminente Pasión, tenemos el gran sermón en el que Jesús azota a los fariseos y pone al descubierto sus pecados; sus críticas se aplican a todos los dirigentes de Israel que han intentado usurpar el poder de Dios con el fin de su propio autoperfeccionamiento. También los profetas se habían vuelto principalmente contra los dirigentes de la nación: cualquiera que fuera su cargo o función -reyes, sacerdotes, jueces, profetas de la corte, sabios, políticos- eran los principales responsables del pecado del pueblo. Isaías y los demás profetas rechazan la conducta supuestamente superior de estos dirigentes y vuelven a señalar la verdadera fe original de la Alianza. Jesús hace lo mismo: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! porque diezmáis la menta, el eneldo y el comino, y habéis descuidado las cosas más importantes de la ley, la justicia, la misericordia y la fe; éstas debierais haber hecho, sin descuidar las otras. Guías ciegos, que coláis un mosquito y tragáis un camello". (Mt 23,23s.). Es precisamente por estos jefes, que consiguen hacer cambiar de opinión al pueblo, por lo que Jesús es condenado a la Cruz. El "Hijo" sufre el destino de los "siervos", los profetas, enviados a una misión vana desde el principio, como subraya el Nuevo Testamento (Is 6,9-10; Mt 13,14s; Mc 4,12.18; Lc 8,10; Jn 12,40s).

En este punto sólo tenemos una cosa que decir sobre la Pasión de Jesús. Su representación, que está por encima de toda emoción, que es objetiva y de hecho *litúrgica*, está concebida como el desvelamiento de todo el pecado de la humanidad. Así, comienza con el traidor cristiano, continúa con los judíos y concluye con los gentiles. La falta de fe cristiana de Judas Iscariote retrocede a lo que parece ser la fe judía en el Mesías; esta última, sin embargo, comparada con la respuesta de Abraham, Moisés y los profetas, se desenmascara como una confianza política en el poder. Ni siquiera es falta de fe. Las palabras "No tenemos más rey que el César" revelan su cualidad pagana. Es un hecho sorprendente que todos los culpables del asesinato de la Palabra de Dios intenten escabullirse de la red en la que Dios los ha atrapado: Judas, devolviendo el dinero de la sangre;

los judíos, invocando una ley que pide la muerte de Jesús; Pilato, lavándose las manos en señal de inocencia. Así vemos que el pecado central de la historia del mundo, en toda su patente objetividad, sigue siendo concebido, en el plano subjetivo, como una excusa, una mentira.

Jesús toma sobre sí todo el pecado del mundo. Habiendo sido "hecho pecado", lo "confiesa" en la Cruz en una confesión que es -por primera vez- total. A cambio, en Pascua, se le da una "absolución" que abarca a todo el mundo.[12] En vista de todo esto, la predicación pospascual ve incluso la culpa más profunda a la luz de la reconciliación que se ha logrado: "Sé, hermanos, que actuasteis por ignorancia, como también lo hicieron vuestros gobernantes. . . . Arrepentíos, pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados" (Hch 3,17.19). Fueron necesarios muchos años de amarga experiencia antes de que finalmente se comprendiera que la mayoría de los judíos no se arrepentirían, sino que se convertirían en los más celosos opositores de la nueva fe. El Apocalipsis los llamará la "sinagoga de Satanás" (2:9).

Pablo, el teólogo de la historia de la salvación, describe el pecado del mundo en el tono más oscuro (Rom 3:9; 7:14; Gal 3:22), pero esta representación es sólo un lado de un díptico; el otro lado es siempre de mayor importancia: donde abunda el pecado, "sobreabunda mucho más la gracia" (Rom 5:15, 17, 20). Y en su teología madura, incluso Pablo, a pesar de su irritación a causa de los judíos (ellos "mataron al Señor Jesús y a los profetas, y nos expulsaron, y desagradan a Dios y se oponen a todos los hombres impidiéndonos hablar a los gentiles para que se salven, a fin de llenar siempre la medida de sus pecados": 1 Ts 2,15s.), comprende su ceguera, explica su función en la historia de la salvación y les abre una perspectiva de salvación escatológica (Rm 10-11). No pone límites a la esperanza cristiana, pues se basa en la reconciliación fundamental entre Dios y todos los hombres y en la reconciliación igualmente fundamental entre judíos y gentiles; así, según la voluntad de Dios, espera la salvación de todos (1 Tim 2,4). Pero, por una parte, adopta el análisis de Jesús sobre el modo en que se ha hecho un mal uso de la ley, es decir, contrario a la alianza de la fe, y lo agudiza: ahora, según su punto de vista, la ley aparece ante todo como causa de pecado y como juicio sobre el pecador. Por otra parte, Pablo no sugiere que Satanás, el "dios de este mundo" (2 Co 4,4), y los poderes asociados a él, hayan sido simplemente destronados: La guerra de Cristo contra estos poderes continúa a

través de los tiempos (1 Co 15:24). Existe una región fuera de la comunidad de salvación, una región sometida a Satanás (1 Co 5:5; 2 Co 2:11; 1 Ti 1:20). De hecho, Satanás puede actuar como tentador y perseguidor incluso dentro de esta región interior de salvación (1 Co 7:5; 2 Co 11:14; 12:7; 1 Ts 2:18). Así pues, los cristianos se ven envueltos en una lucha contra poderes sobrehumanos y no pueden sobrevivir sin "toda la armadura de Dios" (Ef 6:10-18). Pablo prevé una batalla final que tendrá lugar cuando "el poder secreto de la impiedad", que "ya está actuando", ya no estará sujeto a ninguna restricción; "la venida del inicuo por la actividad de Satanás será con todo poder y con señales y prodigios fingidos, y con todo engaño inicuo para los que han de perecer, porque rehusaron amar la verdad y así salvarse. Por eso Dios envía sobre ellos un fuerte engaño, para hacerles creer lo que es falso" (2 Ts 2,7-11). Este poder ya se está concentrando en oposición a Dios, y antes de la venida del Señor, durante el período de "rebelión", se encarnará en el "hombre de pecado", el "hijo de perdición, que se opone y se levanta contra todo lo que se llama dios u objeto de culto, de modo que hace sus necesidades en el templo de Dios, proclamándose Dios" (2 Ts 2,3-4). Las expresiones de Pablo están tomadas de la imaginería de la tradición profética, Daniel en particular (11:36), desarrollada por la apocalíptica judía. La única afirmación específicamente cristiana es que no es Dios (cf. Sal 11:4; Sal 33:6), sino el Cristo que regresa quien, "con el aliento de su boca", matará a quien usurpe el lugar de Dios en el Templo (2:8). Este fuerte vínculo con la escatología del Antiguo Testamento significa que existe un claro hiato entre lo que se describe como el "poder secreto de la impiedad" y el Anticristo joánico.

No es hasta Juan cuando el núcleo de ese poder negativo emerge -en la Iglesia pospascual- como el rechazo abierto a aceptar a Jesucristo como el Verbo de Dios que ha venido en la carne. En las Cartas desaparece toda la imaginería escatológica tradicional; todo se concentra en el Sí o el No del hombre a la Encarnación del Hijo del Padre. Por eso el No puede atribuirse no sólo a un representante personalizado del mal, sino también a "muchos anticristos" (1 Jn 2,18); indican la proximidad del fin. Para Juan, la negación de la naturaleza divino-humana de Jesús es crucial, pues rechaza la prueba de que Dios es amor. Disolver a Jesús" (*ho lyei ton Jēsoun* 4:3) es disolver al Dios trinitario cristiano y su obra salvadora. Juan considera que un No a Jesús es definitivo e irrevocable. Tal negación desprecia el único camino a la salvación, y el que así se ha alejado se ha puesto

a sí mismo más allá de la intercesión de la comunidad (1 Jn 5:16) -de hecho, más allá de la de Jesús mismo (Jn 17:9).

Este mismo abismo bosteza en Hebreos 6,4ss. ante el hombre que, habiendo recibido la gracia de una fe viva en Cristo, pasa a despreciarla. Una vez que Dios ha dado a su Hijo, ya no tiene nada más que dar; por tanto, el culpable no puede esperar ninguna otra gracia de conversión. Ha "despreciado al Hijo de Dios, ha profanado la sangre de la alianza por la que fue santificado y ha ultrajado al Espíritu de gracia" (Hb 10,29). La Carta de Judas y 2 Pedro son profunda y terriblemente conscientes de esta posibilidad. Estos pecadores, con su actitud burlona y su comportamiento impío y disoluto, siguen estando dentro de la propia comunidad, pero están trabajando para destruirla. Como están "desprovistos del Espíritu", "crean divisiones" en la Iglesia (Judas 18 ss.). Se exhorta a los creyentes a "salvar a algunos, arrebatándolos del fuego" (22 ss.); esto implica que los otros, que están más allá del rescate, ya están ardiendo en este fuego.

De este modo, la idea de un pecado mortal se aleja de la imaginería de la escatología judía y se orienta hacia la lucha final postcristiana, tema central del Apocalipsis.

Por supuesto, lo anterior no es una presentación exhaustiva del pecado en el Nuevo Testamento. El criterio para la conducta correcta e incorrecta es el seguimiento de Jesús, caminar en su Espíritu; Pablo, en particular, extrae las implicaciones de esto en su *paranesis* y su *Haustafeln-sus* catálogos de virtudes y pecados. En este último, sin embargo, los pecados son siempre traiciones al amor tal como se encuentra encarnado en Cristo (de ahí la especial importancia que concede al cuerpo y a su santidad, ya que es el templo del Espíritu de Jesús, cf. 1 Co 6,12-20). Después de lo que se ha dicho acerca de que la creación y la redención tienen el mismo fundamento en Cristo, no es de extrañar que Pablo pueda tomar prestados puntos de la ética pagana (cf. Flp 4,8); después de la Encarnación del Verbo de Dios, en otras palabras, las dimensiones antropológicas del pecado se manifiestan plenamente al lado de las dimensiones teológicas y cristológicas.[13] Jesús habló del amor al prójimo como el segundo mandamiento, después del amor a Dios, pero le dio el mismo *rango* que a este último (Mt 22,38-39).

c. "El pecado original

Lo que la teología llama *peccatum originale*, el "pecado de origen", tiene profundas raíces en la teología del Antiguo y del Nuevo Testamento, y sin embargo sigue siendo uno de esos "misterios" de la revelación bíblica que nunca pueden resolverse por completo.14 (El término alemán *Erbsünde*, que empezó a utilizarse con los místicos alemanes, tiene un alcance restringido y es engañoso). Proyecta una sombra más sobre el pathos del escenario mundial, que ya es suficientemente oscuro. No es necesario discutirlo aquí en detalle, sino sólo en la medida en que acentúa la tensión dramática de la situación existente entre Dios y el hombre.

La afirmación fundamental es ésta. Una decisión contra Dios por parte de un individuo -no *de cualquier* individuo, sino del que fundó la familia de la humanidad- ha sumido a toda esta familia, no en el pecado personal, sino en la falta de gracia. Esto tiene consecuencias para toda la constitución de la naturaleza. Esta privación no es sólo la fuente de los innumerables pecados personales de los individuos, sino la causa de la incapacidad de todos los hombres, sobre la base de las facultades que aún conservan, para esforzarse con éxito hacia su destino en Dios. Existe una dificultad inicial para concebir este tipo de privación socialmente transmitida (que debe distinguirse cuidadosamente del concepto de pecado o culpa personal), ya que pecar (a diferencia de actuar en gracia y amor) aísla al hombre, disminuye o destruye su relación con la comunidad. En consecuencia, si bien es posible apreciar que el alejamiento del hombre priva a los demás de una fuerza de amor que de otro modo podría apoyarlos y beneficiarlos, no es obvio que los prive de algo fundamental y radical en su relación con Dios.

P. Schoonenberg15 toma el primer aspecto, que es claramente evidente, como punto de partida para su intento16 de encontrar una posición intermedia entre la descripción que hace la Escritura de la pecaminosidad universal del hombre -de la que la historia es testigo- y el dogma específico del "pecado original". Lo describe como la "libertad-en-situación" del individuo, una libertad que existe antes de cualquier decisión particular. El individuo sigue siendo libre, pero carece del contexto y de las relaciones con la comunidad en las que ejercer el acto de amor.17 Físicamente es libre, pero moralmente es incapaz de desarrollar su libertad. Esta situación de carencia de gracia, según Schoonenberg, debe concebirse no sólo a nivel externo, social (como Pelagio), sino en términos *existenciales*, en la medida en que precede a todas las decisiones libres del individuo.18 A continuación,

intenta reducir la "enseñanza oficial de la Iglesia" al planteamiento de esta *existentiale*. Pero, aunque es esencial subrayar el aspecto de la solidaridad histórica de la humanidad,[19] esto último no explica la afirmación teológica, a saber, que esta solidaridad es tan total que los niños recién nacidos (incluso de padres cristianos) llevan este defecto dentro de ellos desde el nacimiento, no sólo después de alcanzar la edad de la razón y conocer el poder del pecado. Puede que sea cierto que hay una "historia del pecado" que "cobra impulso como una avalancha" (cf. Gn 6:12) y alcanza su clímax en el asesinato de Dios en el Calvario (según Schoonenberg, esto es lo que hace que el "pecado original" sea universal e irrevocable),[20] pero la comprensión de la Iglesia de la "inocencia original" se sitúa claramente en un nivel más profundo; el modo histórico de transmisión es sólo el vehículo de un estado metahistórico de las cosas.

Si consultamos las Escrituras de la Antigua y la Nueva Alianza, encontramos una convergencia de indicaciones en el sentido de que, tras la universalidad incontrovertible del pecado en la humanidad (ya hemos presentado textos que lo ilustran), la universalidad se arraiga a su vez en una misteriosa solidaridad por parte de todos los hombres. En puntos decisivos, esta solidaridad se remonta a una línea de descendencia. J. Scharbert lo ha demostrado -a pesar de los prejuicios generalizados- en el caso del Antiguo Testamento. Incluso es capaz de citar a respetados exégetas y teólogos en su apoyo,[21] pero su demostración opera a un nivel mucho más profundo. Los textos que aduce de la cultura de los vecinos de Israel son, en parte, asombrosos: "Ningún niño nació jamás de su madre sin pecado", dice un texto sumerio del siglo XVII a.C., y, en las "Oraciones de Murshilish II" hititas (nacido en 1345), el rey suplica a los dioses que aparten la plaga que justamente han descargado sobre el pueblo, diciendo: "El pecado del padre cae sobre el hijo"; se solidariza con este pecado: "Sí, es así, *nosotros* lo hemos hecho". También se citan textos egipcios. El pecado de un hombre puede amenazar todos los ámbitos de su vida, "en particular su familia, sus parientes, sus descendientes y su círculo de amigos; si el rey es el culpable,. . Esto es cierto no sólo para las culturas que ven las cosas únicamente en términos de sus relaciones de clan y, por tanto, remontan su ascendencia a un progenitor, como es el caso de los nómadas y seminómadas como los hebreos. Estos últimos "abarcaban en realidad todas las naciones en un vasto árbol genealógico de la humanidad (Gn 4s, 10s); esto se remonta a un progenitor llamado simplemente 'hombre' (*ādām*)".[23] En las sociedades

de clanes, todo comportamiento correcto está relacionado con la comunidad; por el contrario, la conducta incorrecta es lo que amenaza la paz de la comunidad. Así, los conceptos de pecado (*hatta'âh*) y culpa (*āwōn*) incluyen siempre sus efectos en la vida nacional.[24] El Yahwista, en su relato de la caída del hombre en el pecado, atribuye la solidaridad del hombre en el pecado al primer progenitor de todos los seres humanos; la antigua tradición oral debe haber desempeñado un papel en esto.[25] La primera comunidad entre Dios y el hombre se concibe ya en forma de pacto: la gracia del paraíso está vinculada a condiciones contractuales; si se cumplen, Adán puede disfrutar de la "vida", es decir, de la comunión ininterrumpida con Dios, de la muerte a una edad avanzada, del favor de sus semejantes, etcétera. Esta vida, además, se representa como si tuviera lugar en una comunidad primordial. La ruptura del pacto, inspirada por la serpiente y llevada a cabo por el hombre y la mujer, tiene efectos irreparables para la humanidad. "El yahvista considera evidente que los hijos y todos los descendientes de la primera pareja humana nacen en una condición radicalmente carente de paz -a consecuencia del pecado- y comparten las consecuencias de la transgresión". Sin embargo, el hombre no es simplemente desterrado al duro mundo: Dios le da la esperanza de que el poder del mal se romperá algún día (Gn 3:15).[26] El esquema genealógico pierde su fuerza a medida que crece la conciencia nacional durante el periodo de los Reyes, pero "los profetas y teólogos de la historia son conscientes de un pecado original por parte de Israel". Los profetas remontan este pecado original al Patriarca nacional (Jacob en Oseas; Ezequiel dice que Jerusalén procede de un linaje idólatra) y a la idolatría practicada en el desierto (Amós, Jeremías); son "todos adúlteros, una compañía de hombres traidores" (Jer 9:2). También los Eloístas y los Cronistas "consideran axiomático que todas las generaciones y miembros del pueblo están inextricablemente enredados en los pecados de los padres".[27] Esto no significa que los que vienen después, y tienen que cargar con la culpa de sus padres y expiarla, sean inocentes (cf. el proverbio de las "uvas agrias" en Is 37,29s; Ez 18,2s); tienen que admitir que ellos también han transgredido (Lam 5,16). El pecado original y el pecado personal constituyen una unidad. Además, en Israel existe la opinión (quizá influida por tradiciones sapienciales extranjeras) de que todo hombre está infaliblemente abocado al pecado (1 Re 8,46), que el hombre es pecador desde el vientre de su madre, como dice el Sal 51,5 "He aquí que en maldad he sido engendrado, y en pecado me concibió mi

madre", expresión que significa "en deseo animal". Ligier sugiere que esta mención de la madre pecadora también contiene una referencia a la Jerusalén adúltera.[28] A partir del Exilio, sin embargo, los documentos revelan una síntesis creciente de ideas, y los conceptos de Yahwist basados en el clan pasan a formar parte de ella. (El Códice Sacerdotal sabe, al menos, que "toda carne es corrupta": Gn 6,11s; 7,21; además de los numerosos ritos de expiación, conoce el gran Día de la Expiación). Los maestros de la sabiduría retoman el tema del pecado original tal como se encuentra en el relato yahvista: ahora, a causa del pecado de una mujer, todos deben morir (Eclo 25,24): "Por envidia del diablo vino la muerte al mundo, y todos los que le pertenecen la padecen" (Sab 2,24).

En el Nuevo Testamento, el "Segundo Adán" da un paso adelante para proporcionar un nuevo comienzo a toda la raza, pero al hacerlo no socava en modo alguno la antigua solidaridad en el pecado y su transmisión. Recordemos las palabras de Jesús dirigidas a la "generación infiel y adúltera" que siempre ha matado a los profetas y por eso le matará también a él: "Llenad, pues, la medida de vuestros padres" (Mt 23,32). Por otra parte, Jesús sabe que es la presencia de la voluntad salvífica de Dios, que abarca a todo el género humano. Como dice Juan, la voluntad salvífica de Dios no es posterior y condicionada a la aparición del pecado: estaba en el principio ("antes de que Abraham existiera". . . "en él" -la vida y la luz de los hombres- "fueron creadas todas las cosas"). El presupuesto, como deja claro Pablo, es siempre la comunidad humana natural (con su solidaridad) objeto de la voluntad salvífica de Dios, creada con vistas a esta última. Es importante leer 1 Corintios 15:45-50 junto con Romanos 5:12-21: en Romanos 5, los dos principios de solidaridad son "simultáneos" (Adán y Cristo), pero de tal manera que el primero (que establece la solidaridad en el pecado) siempre es superado por el segundo (que hace que la reconciliación y la gracia desborden al primero). Esto implica que la primera existe con vistas a la segunda y que su propia estructura está regida por ella. En 1 Corintios 15, por el contrario (sin ninguna mención directa de la culpa), tenemos la prioridad -en cierto sentido- lógica del primer Adán terrenal sobre el "último" Adán, que viene del cielo, de lo mortal sobre lo inmortal; aquí el primer Adán, de la tierra (es decir, creatural), no tiene ningún derecho innato a la plenitud aportada por el Segundo, el "Pneuma vivificante (divino)". No obstante, el principio de solidaridad y comunidad que se encuentra en el primer Adán, que se afirma en la sucesión de las generaciones, *es* el

fundamento creatural sobre el que Dios puede construir su solidaridad-en-gracia, libremente concedida, en Cristo. Evidentemente, cada vez que nace en el mundo un nuevo miembro de la familia humana, la criatura -con sus defectos, es decir, en concreto, con el pecado original- se presenta una vez más como el material sobre el que Dios trabajará para "revestir lo perecedero de imperecedero" (1 Co 15,54). La gracia que viene de lo alto y que se nos promete en Cristo no podría alcanzar la solidaridad prototípica de todos (como "Cuerpo de Cristo") si no se encontrara con una solidaridad creatural que, en último término, se deriva de este prototipo.

El hombre está siempre situado entre dos principios[29] que, según su libre elección, rigen su perdición o su salvación. Esto ya queda claro en el Antiguo Testamento, en la medida en que la solidaridad del hombre en la perdición va acompañada de la promesa original que se le hace cuando es desterrado del paraíso. Esto se hace tangible en Enoc, que "caminaba con Dios" (Gn 5, 24 ss.), y en la alianza con Noé. En Abrahán, se convierte en promesa de bendición para todas las naciones, promesa que, según Pablo, se cumple en Cristo (Ga 3,16). Los conceptos veterotestamentarios que Pablo adopta para describir la grave situación que afecta a todos: "Todos están destituidos de la gloria de Dios" (Rom 3,23) -sobre la base de una relación de sucesión que se remonta al principio originario- han sido objeto de tanta reflexión teológica en el Antiguo Testamento[30] que no necesitan más "desmitologización". Se entienda como se entienda el primer principio -y todos hemos actuado según su ley, ya sea a nivel monogenista o poligenista-, destina a toda la raza subsiguiente a una desproporción entre la naturaleza y la gracia originalmente prevista para ella. Así, da lugar a un desorden que no estaba previsto por la naturaleza y a una forma de muerte que no estaba originalmente concebida para ella. Ahora bien, la muerte, a menos que esté sustentada por la gracia de la muerte de Cristo, es un morir a Dios.

En Romanos 5:12, el hecho de que todos los hombres mueran y perezcan es el principal signo de que algún pecado original se ha extendido por toda la raza, del mismo modo que "todos han pecado" al incurrir personalmente en la minusvalía que acarrea el desastre. Aquí, sin embargo, la "muerte hereditaria" es sólo un síntoma del "reinado del pecado, que lleva a la muerte" que se menciona explícitamente en 5,21. Para Pablo, tras el pecado personal de todos los hombres, el "pecado del mundo", se esconde algún principio de origen innegable que es responsable de él.[31] Pero el "último Adán" no permaneció más

allá de la perdición de la muerte y del pecado que la causa. Al hacerse hombre, quiso tomar sobre sí esta misma muerte para curar la desastrosa enfermedad, de modo que "los que están sujetos a la muerte a causa del pecado" (Rm 8,10) tengan la posibilidad de poner esta muerte, y todo el sufrimiento asociado a ella, bajo el signo del Segundo Adán. De este modo, lo que finalmente parece arrojar al pecador sobre sí mismo -la muerte- puede entenderse y experimentarse como algo abierto a la reconciliación del mundo con Dios.

Estas observaciones sobre el pecado "hereditario" u original, por muy breves que sean, nos llevan así a nuestro tema principal, es decir, a la dimensión dramática de la vida, al poner al descubierto la constitución eminentemente dramática del hombre frente a la meta de su existencia. Mientras está inclinado, a partir de un impulso natural que todavía no está afectado por el pecado ("concupiscencia"), a afirmar su propia naturaleza en su propio interés, el hombre está llamado a perseguir una meta sobrenatural y así trascenderse a sí mismo Pero como todo hombre está enredado en las consecuencias del pecado original, su situación se hace más crítica: su deseo natural de Dios (*desiderium naturale*) se ve debilitado por un deseo negativo de ser-para-sí mismo De este modo, se encuentra apartado del principio de la redención; sólo con la ayuda de la gracia puede llegar a la autoconquista que se le exige. La constitución misma del hombre es *agonal* [Gk *agonia*: "contienda, lucha, agonía"-TRANS.].32 Pues el "viejo Adán" conserva siempre el impulso de encerrarse en su finitud y mortalidad y de contentarse con metas en el plano puramente natural; además, la gracia del Segundo Adán -una gracia que invita al hombre- ha adoptado ella misma una forma *agonal* como consecuencia del pecado del mundo. Ahora no hay otro camino para la autorrealización que morir a sí mismo (con Cristo).

Desde el punto de vista de Dios, el "pecado original" no provoca ninguna interrupción de la oferta de gracia: sólo la transforma. La forma de esta gracia ya no se basa en la mediación del Hijo en la creación (y en la creación del hombre), sino en la gracia redentora de la Cruz y en el hecho de que el Hijo cargue con el pecado del mundo. Sólo por parte del hombre puede hablarse, a lo sumo, de una "interrupción", ya que el hombre no puede haber sido creado originariamente en un estado de alejamiento de Dios (éste es el núcleo de la doctrina del estado original del hombre), aunque la gracia fuera necesaria desde el principio si se quería hacer la debida elección

"desinteresada". Sin embargo, ahora, debido a su voluntad pecaminosa de "ser él mismo", el hombre está alejado de Dios, lo que le dificulta el acceso a la gracia (que es la gracia de la Cruz). En esta medida, sólo podemos hablar "dialécticamente" del pecado original33.

Dentro de esta dialéctica, en lugar de lamentar la herida que atraviesa la naturaleza humana, o de indignarnos ante ella (como si no tuviéramos nada que ver con ella), tenemos el derecho, e incluso el deber, de estar agradecidos a Dios por la solidaridad de la humanidad en su destino frente a Dios. Porque nuestra desnudez común, nuestra común falta de orientación interior hacia Dios y su gracia, ha hecho que Él nos dé a conocer una forma más profunda y dolorosa de su amor. Ahora, por primera vez, nos ha mostrado hasta qué profundidades está dispuesto a descender este amor, una vez que ha decidido dar parte del amor absoluto y de la bienaventuranza a las criaturas que ha llamado libremente (y sin necesidad alguna) a la existencia. En efecto, si es verdad que Dios tendrá que exigir más del hombre, una vez sometido al pecado original -una conversión más rigurosa, un proceso de educación más despiadado ("Hijo mío, no desprecies la disciplina del Señor ni te canses de su reprensión, porque el Señor reprende al que ama, como un padre al hijo en quien se complace": Proverbios 3,11-12 = Hebreos 12,5s.), deja claro que se trata de una exigencia genuina del amor absoluto: su amor ya ha asumido todas las exigencias rigurosas, los castigos extremos, que cabría aplicarnos a nosotros. Vista desde el ángulo más elevado, nuestra solidaridad en el pecado es la condición necesaria para que se revele la última y definitiva iniciativa de Dios para toda su humanidad. En efecto, no tomó sobre sí el pecado de algunos elegidos, sino el pecado de todos, sin selectividad (DS 624, 2005). Este es el corazón del teo-drama34.

d. La culpa y el sufrimiento del mundo

El pecado original se encuentra en algún lugar de la periferia de lo que aún podemos captar; podemos alcanzar cierta comprensión del mismo a partir de la profunda solidaridad de todos los destinos humanos. La realidad mundial del sufrimiento, que se extiende más allá del mundo humano hasta el mundo de los animales, tiene su centro de gravedad más allá de esa periferia. Por supuesto, está el sufrimiento que los seres humanos culpables se infligen unos a otros, que implica tanto cálculo, tanta inventiva, desde los insultos

personales hasta las guerras, con sus armas cada vez más terribles. Estos sufrimientos pueden atribuirse a la economía humana del pecado. A nivel humano, podemos comprender que el pecado debe ser expiado, ya sea por el propio pecador o tal vez por algún otro en su lugar, pues es evidente que, al querer hacer el mal, el hombre no sólo perturba el orden del ser en su conjunto, sino que daña su propia naturaleza buena. De hecho, puede incluso arruinarla por completo. Si detrás del orden mundial establecido vemos a un Dios que lo ha fundado en el amor y, por tanto, lo acompaña, no es difícil comprender que su amor pueda aparecer en el modo de la cólera, castigando la perturbación de su orden con la imposición del sufrimiento. Ni siquiera es necesario pensar aquí principalmente en grandes transgresiones. Basta pensar en cómo, en su vida ordinaria y cotidiana, personas cómodas que se consideran decentes simplemente se olvidan de Dios. Comparadas con quienes las rodean, no hacen nada sorprendentemente pecaminoso; entonces, sacadas de su letargo por alguna repentina incursión del sufrimiento, toman conciencia de que su existencia carecía de sentido. El sufrimiento tiene una función educativa, nos hace conscientes de la gravedad de la vida y de la muerte y de la meta final del hombre. Además, el sufrimiento incita al hombre a luchar contra él; esto forma parte, sin duda, de su tarea en el mundo, estimulándole a realizar innumerables descubrimientos. Más aún: el sufrimiento incita a innumerables personas a realizar actos de amor al prójimo; la recompensa ordenada por el tribunal de la ley presupone siempre algún sufrimiento que pone en marcha el proceso. La gente debe pasar hambre para que otros tengan compasión y desinteresadamente les den pan. La gente debe estar enferma o en la cárcel para que a otros se les ocurra visitarlos. . . . En el drama entre el cielo y la tierra, por tanto, el sufrimiento humano es en muchos sentidos una clemencia que contribuye a la gravedad de la acción.

Sin embargo, si recordamos el Libro de Job, nos apresuraremos a rechazar este tipo de domesticación del sufrimiento -que lo convertiría en una utilidad moral inteligible- como un racionalismo pequeñoburgués y miope. No importa si Job es realmente tan inocente como declara: el tema que se repite constantemente es la desproporción entre la transgresión que haya podido cometer y el sufrimiento que se le inflige. Su sufrimiento va más allá de lo que puede considerarse "justo" y humanamente soportable; se ha convertido en Lo insoportable per se. El hombre, al observar los acontecimientos que tienen lugar en el escenario mundial, tiene la

desconcertante impresión de que algunos de los elementos de la interacción entre el cielo y la tierra escapan a su control. Es como si un reflector señalara el centro del escenario como el lugar de su actuación, mientras que las zonas exteriores se pierden en la oscuridad. La brújula del reflector no es sólo la de su propio entendimiento -por ejemplo, una ley ética de compensación-, sino también la de la revelación bíblica, que ilumina sólo lo suficiente del área de actuación como para que el hombre tenga una relación correcta con Dios. La verdad de la Biblia se dirige a la existencia práctica. Esto puede (y debe) recordar al hombre que el Dios con el que tiene que ver es "siempre mayor": Dios ha asignado una determinada región del mundo para el "dominio" del hombre, pero ésta no se extiende en modo alguno a todas las cosas creadas; además, Dios reacciona ante el comportamiento del hombre de un modo que no puede preverse desde la atalaya de la finitud.

El sufrimiento del mundo supera nuestra capacidad humana de comprensión. Como tal, apunta en la dirección de dos cosas: en primer lugar, puede haber profundidades, en la creación misma, que el hombre no tiene poder para dominar; y, en segundo lugar, Dios puede reaccionar ante la conducta humana -es decir, el pecado- de una manera mucho más divina de lo que el hombre puede imaginar. El Apocalipsis señala claramente estas dos dimensiones, hablando con una objetividad escalofriantemente sobria de un sufrimiento tan atroz. Aquí es como si los aspectos pedagógicos del sufrimiento del mundo, aquellos aspectos que de alguna manera son accesibles a la inteligencia humana, se pasaran por alto y se dejaran atrás deliberadamente. El sufrimiento impuesto a la tierra pecadora por una justicia iracunda no hace sino endurecer a los culpables y hacer que se aparten aún más decididamente. Esto significa, si salimos ahora de la atmósfera especial del Apocalipsis, que incluso el sufrimiento impuesto "justamente" desde arriba no es, ni puede ser, reconocido y apreciado como tal. Ni lo será. Porque siempre existe el sufrimiento desconcertante de -en particular- los relativamente inocentes, los niños (que lleva a Iván Karamazov a negarse a aceptar la entrada al concierto celestial de Dios). Siempre están los que son dominados, reprimidos y explotados por los poderosos, que no pueden defenderse y tienen que soportarlo todo; aquellos de cuya dignidad humana se abusa, quizá por su heroísmo, o a los que se roba la libertad o se fusila por un trozo de tierra. Siempre están los "pobres", los "hambrientos", los que "lloran" o son "perseguidos" (a los que Jesús llama

"bienaventurados" en Lucas 6:20ss.), o que son torturados más allá de lo soportable ya sea por la enfermedad o por los hombres. Si suponemos que, a los ojos del cielo que lo decreta o lo permite, todo esto se considera justo, ¿no nos corresponde a nosotros fomentar una rebelión en la tierra contra ese cielo con su incomprensible "justicia"? Esta rebelión, expresión de la exasperación del pecado, debe estar dispuesta a soportar una contradicción: luchar contra un Dios cuyas acciones en la tierra parecen injustas, pero que debe existir como Dios bueno para que la rebelión sea posible.

El sufrimiento en el mundo, más que cualquier otra cosa, dificulta que la gente se acerque a Dios. Puede que sea justo (¡o incluso amoroso!) en sí mismo, pero es incapaz de actuar de forma que parezca creíble en la tierra. ¿Qué puede hacer el hombre en esta oscuridad? El sufrimiento grita demasiado alto: no puede dejar de oírlo, ni integrarlo en un sistema de armonía mundial que lo abarque todo, por ejemplo, como la "sombra necesaria" que debe estar ahí por la belleza de todo el cuadro. Grita demasiado alto: no dejará que un hombre sueñe con una vía de escape personal (ya sea budista o estoica) para salir de la existencia y dejar atrás a los demás, que siguen sufriendo. (Llora demasiado fuerte, ayer, hoy y mañana, para justificar cualquier consuelo en términos de un futuro remoto. De todos modos, ¿cómo puede el propio hombre, dañado y desgarrado como está, superar el sufrimiento por sus propios medios? ¿Hay otro camino que "el absurdo" y, por tanto, la desesperación? No se puede construir una respuesta con palabras y conceptos que ofrezcan una visión de conjunto. "Por eso te digo: rechaza toda respuesta, por bienintencionada que sea, mientras consista sólo en palabras. Toda respuesta que se origine únicamente en el pensamiento, ya sea filosófico, teológico, dialéctico o político, carece de valor. Ninguna respuesta se encuentra en las palabras "[35].

Para no caer presa de las contradicciones internas de la rebelión, el hombre sólo puede esperar la respuesta de Dios. Y Dios no da otra respuesta que la locura de la Cruz; porque la Cruz es lo único que se eleva por encima de la "locura" del sufrimiento del mundo. Los hombres no son llevados a reconocer a Dios por la justicia de las copas celestiales de la ira; incluso en el Apocalipsis, el Cordero sólo triunfa "como si hubiera sido inmolado". No es la respuesta poderosamente presentada de Dios la que realmente trae una respuesta a la pregunta de Job. La "llamada de Job a un abogado, a un redentor, sólo puede entenderse como el grito sin respuesta del mundo precristiano, que

finalmente recibe su respuesta en Cristo. Job es más fuerte que el viejo Dios. El Portador del Dolor no puede responder a Job, el Sufriente sí. La respuesta tampoco la da el Siervo doliente, el sufriente representativo, oprimido tanto por los pecadores como por Dios, pues no es Dios quien sufre en él. Sólo "el Logos de la Cruz" abrazará y sostendrá el sufrimiento del mundo, una Palabra vivida, sangrante, que clama por el sentido y por Dios y que termina en el grito de la muerte. Sólo esta Palabra -tan tenue que, en la vorágine de preguntas y acusaciones, apenas es audible- podrá ser la respuesta que viene de Dios. "La demanda hecha a Dios era tan inmensa", dice Claudel, "que sólo el Hijo de Dios podía responderla. Él dio, no una explicación, sino su presencia, según las palabras evangélicas: No he venido a iluminar, a desterrar la duda, sino a *cumplir*. . . . El Hijo de Dios no vino a suprimir el sufrimiento, sino a sufrir con nosotros; no a abolir la Cruz, sino a extenderse sobre ella. De todos los privilegios especiales de la humanidad, Dios sólo quiso adoptar éste".[37]

Por mucha importancia que demos a las consecuencias del mal moral en la humanidad, de ningún modo agota la suma del sufrimiento en el mundo. Queda todo el sufrimiento físico al que está expuesta la naturaleza animal como consecuencia del nacimiento y la muerte; pues la naturaleza existe comiendo y siendo comida. Además, están todas las catástrofes geológicas naturales. Y el hombre está implicado en todo esto en la medida en que es el vértice de la creación orgánica y, por tanto, está conectado con el universo animal. Esto lo convierte en una especie de centauro, como ya hemos observado,[38] lo que complica su existencia moral: en parte, está sometido a las leyes sin gracia del cosmos biológico y, en parte, es superior a ellas y está obligado, en la medida de sus posibilidades, a someterlas al control moral.

Cuando Teilhard de Chardin se esfuerza por describir el desarrollo del mundo desde la nebulosa primigenia hasta el hombre, parece considerar como una ley fundamental, que se aplica desde los estadios más bajos, que "nada se construye si no es al precio de una destrucción equivalente".[39] "En efecto, desde el punto de vista evolutivo real, en el curso de toda síntesis se quema finalmente algo para pagar esa síntesis".[40] Pasando a la esfera de la vida, nos encontramos con que la vida "pasa por encima de un puente hecho de cadáveres acumulados, y esto es un efecto directo de la multiplicación".[41] "La vida es más real que las vidas. . . . Esta oposición dramática y perpetua entre el uno que nace de los muchos y

los muchos que nacen constantemente del uno atraviesa toda la evolución "[42]. Pero sólo en un "apéndice" el fenomenólogo Teilhard aborda el problema del mal en este vasto proceso. "No he considerado necesario (y esto en aras de la claridad y la sencillez) proporcionar el negativo de la fotografía. . . . Seguramente [los abismos] eran suficientemente evidentes. He supuesto que lo que he omitido podía, no obstante, verse. . . . El mal del desorden y del fracaso. . .-cuántos fracasos ha habido por un éxito. . . ¿cuántos pecados por un santo solitario? . . Esto lo impone implacablemente el juego de los grandes números". Luego el "mal de la descomposición": "enfermedad y corrupción", "la muerte es la condición regular e indispensable de la sustitución de un individuo por otro a lo largo de un tallo filético. La muerte, palanca esencial en el mecanismo y surgimiento de la vida". Además, existe el "mal de la soledad y de la angustia" para el individuo (y el hombre en particular) que despierta en un mundo desconcertante y que parece carecer de sentido. Por último: *"el mal* [es decir, el dolor] del crecimiento" (*mal de croissance*): nada grande se consigue sin esfuerzo. Así, bajo el "velo de la seguridad y la armonía. . . el mal aparece necesariamente a través de la estructura misma del sistema". "Un universo que trabaja, que peca y que sufre". Todo auge debe ser "rigurosamente pagado". "Sufrimiento y fracaso, lágrimas y sangre": son todos "otros tantos subproductos (a menudo preciosos, por otra parte, y reutilizables)" en el camino hacia el espíritu.[43]

Algunos han intentado hacer más plausible el sufrimiento prehumano en el mundo sugiriendo que, desde el principio, tanto en la esfera física como en la biológica, existen "esbozos preliminares" de libertad humana. Esta libertad humana "predetermina la forma de su propio desarrollo", el objetivo último de la evolución.[44] Sin embargo, esto no es convincente: no se puede asegurar de antemano que la libertad humana vaya a tomar una decisión negativa, y el mero elemento de la libertad de *elección* no puede considerarse en sí mismo una fuente de maldad.

Curiosamente, en la conclusión de su tratado, el propio Teilhard abre otra perspectiva, dejando que el lector la verifique (ya que, como mero fenomenólogo, se siente incompetente para hacerlo).

> Pero, ¿eso es todo? ¿No hay nada más que ver [más allá de esta descripción del mal]? En otras palabras, ¿es realmente seguro que, para un ojo entrenado y sensibilizado por otra luz que no sea la de la ciencia pura, la cantidad y la malicia del mal *hic et nunc*, extendidos por el mundo, no delatan un cierto *exceso*, inexplicable para nuestra razón, si *al efecto normal de la evolución* no se añade el *efecto extraordinario* de alguna

Los resultados de la ciencia son "siempre ambiguos más allá de cierto punto". Pero, ¿cómo es posible que, "incluso a juicio del mero biólogo, la epopeya humana no se parezca en nada a un vía crucis"?[45]

Teilhard apunta a la teología, pero no a su centro; apunta a la periferia a la que nos referíamos al principio de esta sección. Aquí se plantea la cuestión insoluble de si el "exceso" de sufrimiento constatado por el fenomenólogo no tiene algo que ver, incluso a nivel del mundo infrahumano, con los "principados y potestades" de los que habla Pablo. ¿No tiene algo que ver con el "dios de este mundo", el "príncipe" y "soberano" de este mundo, cuya caída original de Dios es responsable del profundo desgarro que va desde abajo hasta arriba, donde emerge como la trágica historia de la humanidad? La pertinaz persistencia de este tema en las Escrituras y también en la vida de Jesús debería llevarnos a prestarle mayor atención, sobre todo porque, comparado con temas similares de la Antigüedad y del Próximo Oriente circundante, tiene un matiz bastante diferente. Lo que Teilhard siente como un "exceso" es precisamente la experiencia que se manifiesta en los Evangelios, las Cartas y el Apocalipsis.

La relación del hombre con este mundo espiritual no se puede precisar. Por una parte, el hombre, que se siente la corona de la creación, se siente humillado por la existencia de este mundo espiritual. Lo convierte en una creación de segundo orden, que aparece en un escenario en el que la acción ya ha tenido lugar. Este es el origen de la extraña idea que encontramos en Agustín y Anselmo, y que continuó en la Alta Edad Media, de que el hombre fue creado para llenar los vacíos que surgían en las filas de los ángeles. Por otra parte, sobre la base de la estructura de la libertad humana, podemos excluir totalmente cualquier sugerencia de que el hombre no tiene comunicación directa con Dios, sino que sólo puede llegar a él a través de la intermediación de una "jerarquía celestial"; sobre todo porque los acontecimientos dramáticos centrales, tal como se le revelan, en realidad tienen lugar entre la tierra del hombre y el cielo de Dios, culminando en que Dios se hace hombre (y no ángel). Sin embargo, si estos principados y potestades siguen existiendo, no son aniquilados por la victoria de Cristo, sino que, como lo describe Pablo con cierta precisión, son "privados de su poder", de su "influencia" (*katargein*, 1 Co 15:24), o, en la metáfora de Agustín, son "encadenados". En este punto, la paradoja mencionada por el Apocalipsis adquiere relevancia concreta: el poder hostil que Jesús ve "caer del cielo como un rayo"

(Lc 10,18) es arrojado a la tierra y manifiesta "gran ira, porque sabe que su tiempo es corto" (Ap 12,12). Así pues, las exhortaciones de Jesús a velar y orar, las de Pedro (1 Pe 5,8) y Pablo (Ef 6,11s) a luchar contra el diablo con las armas de Dios, no son mera mitología. En correspondencia con el despojo final, entre bastidores, del poder de estos "poderes", hay un "empoderamiento" temporal, en primer plano, de los seguidores de Jesús: esto concuerda con todo el impulso del Libro del Apocalipsis.

Este tema se introduce aquí no tanto por el bien del hombre como para arrojar algo de luz sobre el hecho del sufrimiento físico en el mundo. C. S. Lewis ha hecho el intento más concreto de relacionar el sufrimiento físico, en sus consecuencias, con una "redención" (como quiera que se conciba) del mundo infrahumano y de la "futilidad" (Rom 8,20) que pesa sobre él.[46] Es consciente de que, al hacerlo, se aleja del centro y se acerca a la periferia, y de que todo lo que conjetura se queda en el nivel de la "especulación". Sin embargo, conviene recordar que la propia Escritura ya ha especulado en esta misma dirección: La concesión de Dios en el pacto con Noé, a saber, que el hombre (que ahora llena a todos los animales de "temor" y "miedo") puede utilizar animales muertos como alimento, se considera una etapa secundaria; el plan original era que tanto el hombre como los animales cataran plantas (Gn 1:29-30). La conexión ontológica del hombre con el cosmos que lo sustenta es innegable; su solidaridad con él se atestigua también en su anhelo de salvación.[47] Pues, en el cielo nuevo y la tierra nueva, el mundo no volverá a empezar desde el principio; la antigua creación de Dios será atraída a su vida y así transfigurada, y las obras del hombre "le seguirán" y contribuirán a configurar su bienaventuranza. Si esto es así, el sufrimiento de la creación también debe alcanzar su transfiguración de un modo que escapa a nuestra imaginación[48].

En este mismo punto, sin embargo, nos topamos con un último problema que amenaza todo nuestro planteamiento teodramático. Pablo dice: "Considero que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que nos ha de ser revelada" (Rom 8,18). Y: "Porque esta leve tribulación momentánea nos prepara un eterno peso de gloria que no tiene comparación" (2 Co 4:17). ¿No significa esto que todo el drama se disuelve mientras se dirige hacia un destino completamente desdramatizado? ¿No se ha convertido en un mero preludio de algo inerte, que yace más allá de la acción, descrito (en 1 Jn 3,2) como "ver a Dios tal como es"? Jesús compara la tristeza de los

discípulos con los dolores de una mujer a punto de dar a luz: ella los olvida en la alegría de haber dado a luz a un niño. ¿No sugiere esto que el único fruto sustancial y duradero es el estado final, más allá de toda la agitación de la existencia terrenal? En otras palabras, ¿no podemos "olvidar" toda tensión dramática?

Hay que decir que, en cierto sentido, el drama en el que se rescata el mundo creado es, de hecho, un preludio de la acción real. Como tal, la acción real debe ser el *ser* de los hijos de Dios redimidos, en el mundo de Dios, una vez que han sido devueltos a Él y a sí mismos. Lo que el Apocalipsis llama las "bodas del Cordero" no es la conclusión, sino el comienzo de una *vida* que ha de caracterizar el nuevo eón. Esto sólo se representa con imágenes sombrías tomadas del mundo antiguo, pero bastan para evocar la superabundancia, el flujo constante, la calidad de acontecimiento de esta vida: innumerables naciones se agolpan en una ciudad abierta a la que se traen todos los tesoros de la tierra; allí se oyen constantemente las aguas corrientes de la vida, los árboles de la vida florecen y dan fruto constantemente. Ahora, por fin, comenzarán realmente cosas que antes eran sólo incipientes: "He aquí que Dios habita entre los hombres; ellos serán su pueblo y él será su Dios". ¿Y qué se quiere decir con: ¿"Reinarán por los siglos de los siglos"? Seguramente implica actividad, acción que se realiza y se cumple.

Misteriosamente, sin embargo, incluso lo que llamamos nuestro "drama" -o mejor dicho, aquella parte de él que se considera digna de durar- será *presente*, no *pasado*. Es cierto que "toda lágrima será enjugada, y ya no habrá muerte, ni sufrimiento, ni luto, ni dolor". Estas cosas ("las cosas pasadas") han "pasado", porque Aquel que está sentado en el trono dice: "He aquí, yo hago nuevas todas las cosas". No: He aquí, yo hago un conjunto de cosas totalmente nuevas, sino: He aquí que yo rehago y renuevo todo lo que es. Y nuestra fe nos dice que esta realidad "nueva" ya estaba presente en lo "viejo", en nuestro drama, aunque de forma oculta: "Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, que es nuestra vida, se manifieste, entonces también vosotros os manifestaréis con él en la gloria" (Col 3,3s.). Por el momento, nuestra verdadera vida está escondida en Dios; sólo se manifiesta a Dios y en su presencia (como muestra el Apocalipsis). Así pues, lo que se manifestará en la gloria es la profundidad y la verdad de nuestra vida presente. Y esta profundidad y verdad consisten, no en la oposición de nuestra voluntad a la voluntad divina, sino en aquella parte de nosotros que

está en armonía con ella. Nuestra contumacia es el pecado, la alienación y la mentira; el núcleo del drama no consiste en tales cosas, sino, por el contrario, en esa interacción, esa riqueza de posibilidades dialógicas, que se encuentra en la relación permanente y recíproca entre la libertad finita -una vez que ha sido finalmente liberada- y la Libertad infinita. Pero esta perspectiva apunta, más allá de nuestro alcance actual, al tema del último volumen: "el acto final".

Hemos ido resumiendo toda la acción (el "pathos") que tiene lugar en el "escenario del mundo", revelando capas cada vez más profundas. Nos hemos esforzado por mostrar cómo se ve la acción dramática (la obra) desde la perspectiva del hombre finito, limitado por el tiempo, sometido a la muerte, libre para cometer el mal e implicado en el sufrimiento del mundo. Su intento de fabricar una existencia redimida a partir de todo esto -y este es el intento de todas las religiones no bíblicas que intentan salir de las estructuras que gobiernan la existencia terrenal- está destinado a conducir, si se sigue de forma coherente, a la autodisolución del hombre. Resulta imposible, por cualquier medio, eliminar la culpa o el sufrimiento de la existencia en su conjunto. Dondequiera que se lleven a cabo tales intentos de autorredención deliberada, conducen lógicamente -consciente o inconscientemente- a una mayor implicación en la culpa. Llegados a este punto, es necesario que entre en el drama un pathos completamente distinto, a saber, el pathos de Dios. Sin embargo, Dios no entra en escena para mostrar desprecio por su adversario vencido. En una acción que el hombre nunca habría podido prever, se pone al lado de su adversario y, desde dentro, le ayuda a alcanzar la justicia y la libertad. La finitud, el tiempo y la muerte no son negados: se les da un nuevo valor de un modo que escapa a nuestra comprensión. En efecto, incluso lo que es hostil a Dios, en todos sus profundos abismos, no es abandonado; Dios no le da la espalda: es asumido y reelaborado. ¿Quién es responsable de ello, el hombre o Dios? Estas alternativas quedan superadas una vez que el Actor principal aparece en escena. La cuestión *Cur Deus Homo* será igualmente vital, igualmente pertinente, mientras dure el mundo.

III. ACTUAR DESDE DENTRO DEL PATHOS DE DIOS

A. LA LARGA PACIENCIA DE DIOS

(El teatro teológico en la Historia
Antes de Cristo)

1. Consideraciones fundamentales

Desde un punto de vista teodramático, la historia del mundo antes de Cristo no puede dividirse en actos. La única articulación tangible es el modo en que el destino de Israel es especialmente elegido por Dios, marcando la pauta de su acción en Cristo. Por trascendentales que parezcan los acontecimientos mundiales en tiempos prehistóricos (en gran medida inaccesibles para nosotros) e históricos (de los que tenemos un cierto conocimiento), no se puede constatar ninguna desviación teodramáticamente relevante. Podemos verlo -dentro del modelo del Antiguo Testamento- en que la acumulación primordial de la culpa de la humanidad hasta el Diluvio, cuando Dios se arrepiente de haber creado el mundo (Gn 6:7s.), es algo que queda definitivamente atrás: "No volveré a maldecir la tierra por causa del hombre, porque [es decir, aunque] la imaginación del corazón del hombre es mala desde su juventud. . . . Y bendijo Dios a Noé y a sus hijos, y les dijo:. . . Yo establezco mi pacto con vosotros y con vuestros descendientes después de vosotros, y con toda criatura viviente. . . . . las aguas no volverán a convertirse en un diluvio que destruya toda carne' " (Gn 8,21; 9,1s; 9,9s). El arco en las nubes es el signo cósmico de que el vínculo entre el cielo y la tierra no se romperá nunca más. Esta alianza se concluye antes de la separación entre judíos y gentiles; remite a una primera promesa (Gn 3,15s, promesa que perdura más allá de la cólera de Dios contra el mundo), pero constituye al mismo tiempo el verdadero punto de partida de la historia. Desde el principio, por tanto, está claro que las referencias (del Antiguo y del Nuevo Testamento) a la ira y el juicio de Dios sobre toda la historia posterior deben leerse en el contexto establecido por el pacto con Noé.

El drama que tiene lugar entre Dios y los hombres avanza hacia su centro en la Encarnación del Verbo de Dios en Cristo; por consiguiente, ningún episodio individual del mismo puede ser arrancado de este proceso y evaluado por separado. Pero esto vale también para todos los aspectos de la actitud de Dios ante el mundo.

Por difícil que sea, no debemos separar la bondad de Dios, tantas veces atestiguada en la Antigua Alianza, de su cólera ante el pecado y los incumplimientos de la alianza (que se menciona unas mil veces en el Antiguo Testamento). Tampoco debe sorprendernos que a la vorágine de cólera que azota a paganos y judíos al comienzo de la Carta a los Romanos le sucedan afirmaciones sobre las "riquezas de su bondad y de su paciencia [*anochē*]", destinadas a conducir al pecador "al arrepentimiento" (Rom 2,4; cf. 9,22). Así llegamos al extraño concepto de la "*parēsis"* de los pecados cometidos anteriormente (Rom 3:25), que sólo puede significar "dejarlos ir".1 Esto, como deja claro el contexto, es en vista del plan último de Dios, a saber, "la demostración de su justicia (del pacto)" en el pilar de la expiación, la "propiciación" (*hilastērion)* -Jesucristo- establecido en medio de la historia, para ser abrazado "por la fe". Técnicamente, este "dejarse llevar" no difiere de la palabra *hyperidōn* utilizada en el discurso de Pablo en el Areópago: "Dios pasó por alto los tiempos de la ignorancia" y ahora -en la predicación del Evangelio- anuncia la oportunidad del arrepentimiento para "todos los hombres en todo lugar" (Hch 17,30). Esta actitud de Dios es una actitud en la que se reserva tanto la gracia como el juicio; es una especie de "tercer tiempo", "el tiempo de la paciencia de Dios, en el que soporta los pecados en virtud de la redención venidera". No es cronológicamente distinto del tiempo de la gracia y de la ira, pero es sustancialmente distinto de ambos "2. Es una de las formas en que Dios "está ahí" para el mundo; si el "estar ahí" de Dios se considerara fuera del tiempo y de la historia (porque Dios es eterno y prevé la redención en Cristo), su trato con el mundo se situaría "trascendentalmente" por encima de la Encarnación.

Por parte del hombre, existe una oscilación similar que se corresponde con la "reserva" histórica de Dios [*Verhaltenheit*]: el hombre es a la vez sostenido y rechazado, es a la vez libre y encadenado en su relación con Dios. Esta oscilación puede observarse muy claramente en el caso de la ley judía (Pablo pone aquí el dedo en la llaga de la dialéctica). Pero también puede observarse en la ley inscrita en el corazón de los paganos, pues no se dice que esta última ley *no pueda* cumplirse (Rm 2,12ss.). De todos modos, en el caso de Dios, la actitud provisional de reserva sólo es posible con vistas a Cristo; por consiguiente, en el caso del hombre, hay que decir que la *penumbra* del mundo precristiano (en la medida en que es una *luz* auténtica) anticipa y es reflejo de Cristo, de quien la "fe" (o, según Efesios, la Iglesia) es inseparable. Todo lo que está iluminado por esta

luz en el judaísmo y el paganismo es "fe" (que se remonta a "Abraham", Rom 4, e incluso a "Abel", "Enoc" y "Noé", Hebreos 11), una fe, sin embargo, que se cierne en la incertidumbre y no puede "alcanzar su plenitud" hasta que aparezca Cristo (Heb 11,40). Del mismo modo que sería un error considerar el perdón de los pecados en la Antigua Alianza (por ejemplo, en el gran Día de la Expiación) como un mero "aplazamiento" del castigo hasta el Día del Juicio o como un asunto meramente jurídico (aunque nunca alcanzando la plenitud y profundidad del perdón de los pecados que viene en Jesucristo), sería igualmente falso suponer que la libertad humana anterior a Cristo estaba tan encadenada que no permitía ningún tipo de actividad libre frente a Dios. Por poner de nuevo a Israel como ejemplo -pues en Israel las cosas están claras-, el hecho de que la ley (cf. 2 Cor 3 y 1 Cor 10) o el sacerdocio del Antiguo Testamento y sus sacrificios (Heb) sean "tipos" de lo que estaba por venir no les priva de toda "verdad" interior. Por otra parte, tampoco podemos tomar la "cáscara" externa del tipo y extraer de ella una "verdad" que equipararía sin más la verdad precristiana con la cristiana y la postcristiana. El primer extremo es el adoptado por la rígida oposición protestante entre ley y evangelio; el segundo es la teoría desarrollada por algunos de los Padres de la Iglesia, que suponían que los "iniciados" de la Antigua Alianza tenían una participación anticipada en la Nueva. En un primer momento, la ley mosaica adopta una visión muy positiva (posibilita el acercamiento del pactante a Dios, cf. Martin Buber); sólo posteriormente (en el Evangelio y en una formulación extrema en Pablo) manifiesta su lado amenazador que fomenta la hybris del hombre. Esta tensión polar debe mantenerse sin dejar que se osifique en una "dialéctica".

En otras palabras, el compromiso salvífico de Dios con el mundo descansa en el punto único de la encarnación de su Verbo en Jesucristo. Tarde o temprano, todo lo demás converge en él o surge de él; esto puede, en cierto sentido, producir un crescendo a medida que se acerca al punto central, pero no se trata de que ninguna actividad humana despegue al mismo nivel que el acontecimiento de la Encarnación. Por consiguiente, no basta con decir que la Encarnación es el "punto culminante insuperable" de una serie de iniciativas salvíficas de Dios que se remontan a antes de la Encarnación y continúan después de ella.

Esto no impide que al menos nos preguntemos en qué sentido es "*conveniens*" que Cristo apareciera en la historia justo cuando lo hizo,

con los necesarios preparativos que ello implicaba. Era un problema para los Padres de la Iglesia, que, partiendo de su visión de conjunto de la historia, se preguntaban: ¿Por qué vino el Redentor tan tarde en el tiempo histórico, justo antes del final? Las respuestas a esta pregunta dan lugar a una teología de la historia optimista (Ireneo, Basilio, Teodoreto y otros)[3] o pesimista (Filastro,[4] Gregorio de Nisa).[5] La primera se basa en la idea de que el Logos entra progresivamente en la historia de la humanidad, la segunda en una relación cada vez más deteriorada entre la humanidad y Dios y una continua acumulación de pecado[6]. En primer lugar, sin embargo, los fenómenos históricos de crecimiento y decadencia están tan estrecha y oscuramente entrelazados en las diversas culturas -y particularmente a medida que se desarrollan en la historia- que no podemos hablar de una teoría teológicamente relevante de la historia. Lo que se ve claramente como progreso en un ámbito puede verse con la misma claridad como el desencadenante, el comienzo, de un declive en otro.[7] Además, la arqueología moderna ha destrozado de tal modo el anterior esquema cronológico de los teólogos, que se ha vuelto irrelevante preguntarse si la Encarnación llegó "pronto" o "tarde". Lo más que podríamos hacer, desde la perspectiva actual, es señalar que, a pesar de los millones de años que hay detrás de la existencia de la humanidad, han vivido más seres humanos desde Cristo que los que vivieron antes que él.

Esto podría dar un matiz algo diferente al concepto del "fin de los tiempos". Durante el periodo de preparación, desde tiempos inmemoriales, ha habido, en efecto, civilizaciones, avanzadas y polifacéticas; pero nunca había habido nada parecido a una humanidad única. Es bien sabido que los Padres especularon sobre la coincidencia providencial de la aparición de Cristo y la *pax Augusta*; podemos añadir a esto la difusión de *la koinē* y lo que Hegel describe como la clemencia de universalidad abstracta que caracterizó al Imperio Romano. ¿No es esta coincidencia -podríamos preguntarnos- el comienzo decisivo de algo que, después de muchas vacilaciones y oscuridad, se ha afirmado como la actual conciencia de "un solo mundo"? Aquí, sin duda, tenemos un fenómeno que es nuevo en la historia mundial, que corresponde en un nivel puramente histórico a la reivindicación universal del cristianismo; porque el cristianismo ha trascendido teológicamente (y no sólo sociológicamente) la religión nacional del pueblo judío.

Si esto es cierto, se deduce que el punto concreto de la Encarnación

en el tiempo -el "tiempo axial" de la humanidad, el cambio de eones o la "plenitud de los tiempos"- tiene una relevancia teológica incluso dentro de la propia historia. Es el momento en que los dos universalismos o "catolicismos", es decir, el del cristianismo y el de la humanidad, comienzan a entrar en dramática competencia entre sí. Inicialmente, por supuesto, esta tensión dramática toma la forma de la lucha entre la joven Iglesia y las pretensiones totalitarias del Imperio Romano en su "religión universal"; y tales pretensiones, como muestra la *Ciudad de Dios* de Agustín, tienen sin duda sus predecesores en los grandes imperios de Asiria y Babilonia. Pero, para Agustín, estos imperios, incluido el de Roma, son sólo concreciones históricamente transitorias de un contraplan que es fundamentalmente antitético al del cristianismo. Este modelo antitético desarrolla en realidad las contraposiciones religiosas; con el paso del tiempo, las expondrá con mayor claridad e imponencia. La fórmula de los "dos imperios" de Agustín puede interpretarse en varias direcciones y aplicarse a la historia del mundo tanto antes como después de Cristo; sin embargo, podemos tomar prestados dos elementos de ella en nuestro contexto actual. En primer lugar, la teología de la historia precristiana se rige por una antítesis dramática subyacente, en parte oculta y en parte manifiesta. En segundo lugar, esta antítesis entra en una fase cualitativamente nueva como consecuencia de la aparición de Cristo, en la medida en que al programa de este último sobre el "reino de Dios" se oponen ahora contraprogramas mucho más definidos que hasta entonces.

¿Cómo podemos arrojar luz sobre el carácter melodramático del tiempo histórico anterior a Cristo? La mejor manera es aferrarse a la historia religiosa de Israel, que en un sentido ha sido sacada de las "naciones" y presentada como modelo. Este modelo *demuestra* la relación entre la libertad divina y la humana, y *ejerce* esta relación a lo largo de la historia. Esto no quiere decir que la historia de Israel no sea más que un modelo manifiesto de algo que sucede del mismo modo en otros lugares, aunque (más) ocultamente. A tal visión se opondría esa continuidad interna, atestiguada por todo el Nuevo Testamento, entre la Antigua y la Nueva Alianza, continuidad que *no* existe entre las demás religiones y la Iglesia. Los gentiles pueden tener sus dioses, sus cultos e incluso sus profetas, pero siguen siendo "perros" comparados con los "hijos" (Mc 7,27), siguen siendo "impíos" (Ef 2,12) y "sin ley" (1 Co 9,21). A pesar de esta distinción, Israel es consciente -cada vez más- de que es el predilecto entre todos los

demás hijos de Dios (y Dios es el Señor de todas las naciones, incluidas las que no le conocen de verdad). Sabe que es la luz a la que serán atraídas todas las naciones, al menos en el tiempo del fin, y en este sentido es el modelo, en los términos de la historia del mundo, de toda relación humana con Dios. No menos relevante, aunque Israel sea menos consciente de ello, es el hecho de que sus formas religiosas procedan en parte de orígenes paganos y se asimilen parcialmente a cultos ajenos con el paso del tiempo. (Las categorías de alianza, ley, sacerdocio, culto sacrificial y en el templo y profecía tienen todas sus analogías en el ámbito extrabíblico). Si tales préstamos están tan extendidos y son posibles en la "religión verdadera", ello demuestra que las formas antecedentes no pueden descartarse como simplemente negativas.

2. Israel como modelo

Antes nos ocupamos sobre todo de la manifestación de la gloria de Dios, y sólo después del hombre.[1] Esta vez, desde el principio, nuestro tema es la interacción de la libertad infinita y finita, que entonces sólo se había abordado en un tercer paso.[2] Este tema surge, no tanto en la fase preliminar de la historia de los Patriarcas, como en el tema central de la alianza del Sinaí y sus efectos continuos. En las últimas décadas se ha reconocido cada vez más hasta qué punto la forma de la alianza ya existía en las culturas circundantes.[3] La forma de alianza que se encuentra entre los hititas y los asirios, en particular, adquiere una gran importancia cuando se traslada a la alianza entre Yahvé y su pueblo. Inicialmente, el "tratado de soberanía" entre un rey superior y un vasallo se basa unilateralmente en la gracia y el favor del primero, y a veces el preámbulo del tratado recuerda al vasallo su indignidad. Pero, no obstante, la protección garantizada en las cláusulas del tratado depende de la obediencia definida con precisión del vasallo; esto convierte el "acto de gracia" en un auténtico tratado. Así pues, Israel es elegido por Dios en libertad soberana, y los mandatos dados a su socio en el contexto de la teofanía tienen una orientación primordialmente salvífica. (Idealmente, son las formas en que la nación debe vivir en comunión con Dios y, posteriormente, en la tierra de Dios). Pero las condiciones que conllevan no surgen retrospectivamente, sino que están ahí desde el principio. Desde el principio, su incumplimiento atrae la maldición de Dios, una maldición tanto más terrible cuanto que la gracia de la elección fue

única.

Si el pacto del Sinaí no hubiera tenido estas dos caras desde el principio, no se habría tomado en serio la libertad humana. Hasta cierto punto podemos estar de acuerdo con las recientes descripciones a gran escala de la historia de Israel que muestran que, en un período inicial, la idea de la "alianza" religiosa era más fuerte que la de la "ley" y el cumplimiento de los Mandamientos y que, una vez que los profetas anunciaron el fin de la alianza, el cumplimiento de la ley alcanzó un fatídico predominio en el período postexílico.[4] Si es correcto considerar la promulgación de los mandamientos como un acontecimiento de salvación (resumido con razón en el "mandamiento principal" del Deuteronomio), se oscureció con el desarrollo del judaísmo: la ley se absolutizó.[5] Sin embargo, en contra de eso, se ha demostrado con razón que el carácter bilateral de la alianza - precisamente porque la gracia de Dios toma en serio al hombre- debió existir desde el principio; así lo prueban las alternativas de bendición y maldición, tan claramente unidas a los mandamientos. Como se pregunta W. Zimmerli: "La palabra de Yahvé que se dirige a Israel en su mandamiento, ¿es sólo una palabra de preocupación, destinada a retener al pueblo a toda costa? ¿O no es más bien un fuego santo que quema lo profano? "[6]

La historia de Israel comienza y continúa en una secuencia de rupturas de la alianza, a cada una de las cuales sigue la iniciativa de Yahvé de traer a su pueblo a casa. Pero, teológicamente hablando, este ritmo de idas y venidas no puede ser la verdad última de la alianza; no puede ser el propósito último de Dios, no puede ser la única conclusión. En la época de los profetas, la situación se agrava y sólo sugiere una alternativa: a la arrogante presunción del pueblo (y a menudo también de los sacerdotes) de que Dios siempre vendrá a salvarlos (Os 6:1-3), los profetas responden que la paciencia de Dios ha llegado a su fin y que la alianza, que se ha roto continuamente, debe considerarse terminada. Una mirada retrospectiva a la historia de la alianza, hasta sus comienzos, mostró que los mandamientos de Dios nunca se cumplieron y que Dios nunca había sido realmente "conocido" y amado.

Jacob-Israel, luchando con Dios durante toda una noche, le había arrancado por fin una bendición. Pero, ¿no había algo totalmente ambivalente en el hecho de que el hombre "luchara" con Dios? Este es el punto de vista de Hosca: ve al Patriarca de la nación como un astuto engañador (12:4) que incluso se permitió convertirse en esclavo

por amor a una mujer (12:12).[7] ¿Tendrá algo más de integridad la nación que surge de él? Hay algo espantoso en el diálogo de Josué con el pueblo en Sichem, en el que les reta a elegir si van a servir a Yahvé o no.

> "Serviremos al Señor, porque él es nuestro Dios". Pero Josué dijo al pueblo: "No podéis servir al Señor, porque él es un Dios santo; es un Dios celoso; no perdonará vuestras transgresiones ni vuestros pecados. Si abandonáis al Señor y servís a dioses extranjeros, él se volverá y os hará mal, y os consumirá, después de haberos hecho bien." Y el pueblo dijo a Josué: "No; sino que serviremos al Señor". Entonces Josué dijo al pueblo: "Vosotros sois testigos contra vosotros mismos. . . ." Y ellos respondieron: "Somos testigos" (Jos 24,19-22).

Quien puso en boca de Josué las palabras "No podéis servir al Señor" debió considerar la obstinada insistencia del pueblo como pura ceguera. En consecuencia, encontraremos largas confesiones de culpa (en particular, Sal 106; cf. Is 63,7-64,11; Neh 5,1-11; Dan 9, etc.) que describen incluso el peregrinaje por el desierto, así como la historia posterior, como una larga catena de transgresiones. A la llamada de Isaías, la palabra del Señor afirma que su misión será en vano. "Israel no sabe, mi pueblo no comprende" (Is 1,3). Todas las clases del pueblo han pactado contra Jeremías (1,18-19): el rey, los escribas ("Los sabios serán avergonzados. . . han rechazado la palabra del Señor": Jr 8,9), el ejército, el pueblo. Israel es entregado al exilio sin esperanza de rescate. Ezequiel extrae las últimas consecuencias: "La amenaza que yacía latente en la ley irrumpe aquí con toda su fuerza "[8]. La nación ya era adúltera antes de su elección en Egipto; de hecho, era adúltera a tiempo (Ez 23). Una y otra vez, durante el peregrinaje por el desierto, Yahvé había decidido disolver la alianza; lo único que lo retenía era el pensamiento de su propia santidad, de su nombre. Esta vez, sin embargo, dispersará finalmente al pueblo entre las naciones (Ez 20,23). Ezequiel llega hasta las afirmaciones paradójicas (refiriéndose a la exigencia de Dios del primogénito, que servía de pretexto para el sacrificio de niños a Moloc): "Además les di estatutos que no eran buenos y ordenanzas por las que no podían tener vida; y los contaminé a través de sus mismos dones al hacerles ofrecer al fuego a todos sus primogénitos" (Ez 20,25s). "La cólera y el juicio de Dios están unidos entre sí en el mandamiento de Dios "[9].

Estas palabras desagradables del profeta nos introducen en el terreno de Pablo y su dialéctica de la ley: la ley es en sí misma "santa, justa y buena", pero su carácter apodíctico la convierte en irritante,

por lo que "obra la muerte" (Rm 7,12s.), trae una maldición, porque no se puede cumplir en su totalidad (Ga 3,10). Y es sufriendo esta muerte-bajo-maldición como Cristo trasciende la ley que "entró" (Rm 5,20) para mantenernos "bajo coacción" (Ga 3,19.23); así nos lleva consigo a compartir su muerte (Ga 2,19s).

Si repasamos la historia de la ley en el Antiguo Testamento, quedan claras sus trágicas dimensiones. Al principio (hasta el Exilio), se producen graves incumplimientos de la alianza por infidelidad ("fornicación" con cultos extranjeros); por eso los profetas instan al pueblo a tener una auténtica actitud de alianza ("Si no creéis [es decir, os aferráis a la alianza], ciertamente no seréis confirmados": Is 7,9) e insisten en el poder de los mandamientos. Más tarde surge una nueva y más refinada infidelidad a la ley que piensa que, de este modo, puede asegurarse el favor de Dios. Es esta nueva forma de "magia" (que siempre estuvo prohibida en Israel) la que hace que Jesús hable de una "generación perversa y adúltera" (Mt 17,17).

Israel vive como una nación entre otras. Por tanto, además de la ley, hay otros elementos fundamentales de la Antigua Alianza que debieron ser adoptados y adaptados de las religiones e instituciones de sus vecinos. Todos estos elementos se encuentran en la misma penumbra que la ley, indefinidamente situados a medio camino entre la "religión" en sentido general y la fe neotestamentaria. Pero, en lo que se refiere a la fenomenología de las formas, el paso del paganismo al judaísmo es menos grande que el del judaísmo a lo que lo eleva y supera, es decir, el cristianismo, con sus dimensiones encarnatorias y pneumáticas. En primer lugar, tenemos toda la constelación de "sacerdocio", "culto en el templo" y "sacrificio", que el Documento Sacerdotal tardío proyecta hacia el vagabundeo por el desierto, mientras que Amós atestigua que en aquel tiempo no existía tal cosa (Amós 5:25); y muchos salmos coinciden con Jeremías en subrayar que Dios no requiere este olor a sacrificio; lo desprecia. Se acerca un tiempo en que los sacrificios habrán tenido su día (Os 9:4). En cuanto a la introducción de la realeza en Israel, es aún más equívoca, como muestra 1 Re 8. Dios la rechaza a medias como traición. Dios lo rechaza a medias como traición a su propia realeza y a medias lo reconoce y lo utiliza como clavija en la que colgar la profecía mesiánica (davídica), del mismo modo que al sacerdocio aarónico se le reconoce una conexión con los antiguos "sacerdotes según el orden de Melquisedec" (es decir, remontándose más allá del judaísmo a un sacerdote pagano de El) y con el "Cordero de Dios que quita los

pecados del mundo". Puesto que esta realeza es cuestionable desde el principio, puede ser retirada de Israel el día de la exposición de este último. "¿Dónde está ahora tu rey, para salvarte; dónde están todos tus príncipes, para defenderte-aquellos de quienes dijiste: 'Dadme un rey y príncipes'? Os he dado reyes en mi furor, y os los he quitado en mi ira" (Os 13,9-11). Los intentos realizados tras el Exilio para recrear instituciones que se habían derrumbado conducen a la secularización (los reyes-sacerdotes) y caen víctimas de la autocrítica (Qumrán frente a los sacrificios del Templo) o de la aniquilación (la destrucción final del Templo). Lo que queda es la dialéctica de la ley: por un lado, una auténtica fe en la alianza y manifestaciones secretas de posesión divina (misticismo de Merkabah, la Cábala) y, por otro, la autojustificación, que llega a su extremo de autocreación atea en las formas modernas de judaísmo secularizado.

Todo esto sólo pretende demostrar una cosa, a saber, que Israel, cuya elección final (Romanos 11) no puede cuestionarse, es un ejemplo modélico de la naturaleza "crepuscular" de toda religión precristiana. (La diferencia es que, en las religiones paganas, este rasgo "crepuscular" no es objeto de ninguna crítica). La religión de Israel es una prehistoria necesaria (una *paidagogia*: Gal 4,2) que conduce a la Encarnación de Dios. Los demonismos paganos (1 Cor 10:20), que en el fondo no carecen de una auténtica búsqueda de Dios (Hch 17:27), están en cierto modo "muertos" en el pecado; sólo cobran vida y asumen sus plenas proporciones cuando cae sobre ellos la luz de la alianza y la ley divinas (Rom 7:8). Sólo desde esta perspectiva pueden valorarse las dos caras de la religión pagana: por una parte, manifiesta asombro ante la gloria de Dios en la creación, asombro que llega hasta la adoración de las obras que su sabiduría ha creado; y, por otra, manifiesta incapacidad para deducir al Hacedor de las obras y para adorarlo (Sab 13,1-9). Al fin y al cabo, esta incapacidad revela un rechazo a atribuir a Dios lo que sabe que es obra suya (Rom 1,19-21).

Sin embargo, hay algo que destaca en Israel y que permanece oculto en las demás religiones. De forma más o menos visible, estas últimas giran en torno a sí mismas, creciendo y decayendo, experimentando épocas de iluminación y de oscuridad. En Israel, donde el relato de la alianza de Dios con la humanidad emerge a la luz brillante de la historia, hay una especie de provocación despiadada destinada a suscitar una decisión. A medida que Dios conduce la historia hacia su clímax, esta decisión es provocada por ambas partes: el hombre es provocado a un No o a un Sí cada vez más polarizados, y el juicio de

Dios sobre el aspecto "crepuscular" de la ley se traduce en los misteriosos contrarios de la salvación y el rechazo.

Por parte del hombre, existe una ley de aumento constante, formulada claramente por Oseas: "Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí" (Os 11,2). Todo el destino de Jeremías da testimonio de ello: cuanto más claramente proclama los decretos de Dios, más se burlan de él, más le persiguen y más le odian. Los enormes frescos de Ezequiel completan el cuadro: la hija de los gentiles (Ez 16,3), Jerusalén, a la que Yahvé ha levantado, alimentado, adornado y desposado, se aleja continuamente de él: en el juicio, Jerusalén será la última en ser justificada, después de Sodoma (la ciudad del vicio pagano) y la herética Samaría. Esta ley de exaltación no se aplica a las "naciones": se dirige al futuro cristiano, y es allí donde alcanzará su plenitud.

Por parte de Dios, en el vértice mismo de la Antigua Alianza, la ambigüedad provisional del pacto experimenta una especie de polarización. La alianza estaba concebida como gracia y salvación, pero contenía en sí -puesto que el pueblo no podía dar una respuesta plena, sino que seguía "luchando" con Dios- un elemento de ira, algo que exigía una expiación que los sacrificios de la ley no podían proporcionar. En el Deutero-Isaías encontramos, en una forma totalmente nueva y pura, el anuncio de la salvación al pueblo, que ha hecho "doble penitencia" (40,2), remontándose típicamente a través de Moisés y Abraham a la alianza con Noé: "Por un breve momento te abandoné, pero con gran compasión te reuniré. En un momento de ira desbordante escondí mi rostro de ti, pero con amor eterno tendré compasión de ti, dice el Señor, tu Redentor. Porque esto es para mí como los días de Noé: como juré que las aguas de Noé no pasarían más sobre la tierra, así he jurado que no me enojaré contra vosotros ni os reprenderé" (Is 54,7-9).

Frente a esto, sin embargo, tenemos la figura del "Siervo sufriente", que parece reunir en sí mismo, en su misterioso destino, todas las contrafuerzas que se oponen a este anuncio de salvación. Encarna la "alianza del pueblo", y como -como los profetas anteriores, por ejemplo Elías- siente que ha "trabajado en vano" (49,4), Yahvé lo eleva aún más y lo declara "luz de las naciones" (49,6). Es el perfecto oyente de la palabra de Dios y, al mismo tiempo, es despreciado, maltratado, escupido por los hombres (50,5-6); finalmente, en el gran poema de 52,13-53,12, es rechazado por la humanidad, aunque carga con sus pecados como su representante: "Herido por nuestras rebeliones,

molido por nuestros pecados, . . no abrió su boca, como cordero que es llevado al matadero, y como oveja que delante de sus trasquiladores enmudece. . . . Pero la voluntad del Señor era herirlo; él lo castigó;. . . se hace ofrenda por el pecado. . . ." La victoria que corresponde a esta humillación extrema sólo se indica brevemente. Del mismo modo que el anuncio de la salvación se remontaba, más allá de Moisés, a Noé, esta contraimagen apunta más allá de la cólera ardiente de Dios ante la ruptura de la alianza: apunta a un acontecimiento aún indescifrable, que cumplirá inequívocamente la alianza, no sólo para Israel, sino para todo el mundo. Se trata de la Nueva Alianza de la que hablaba Jeremías, en la que Dios pondrá su espíritu en el corazón de los hombres, permitiéndoles así comprender desde dentro el mandamiento de la salvación y seguirlo (Jr 31,31-34; cf. Ez 36,24-27).

Pero, ¿acaso esta nueva gracia no debería costarle nada a Dios? ¿Podemos decir que, cuando Yahvé permite que su Siervo sea tratado así por los pecadores, no le afecta? Y cuando tiene que destruir a Israel: "Mi corazón se estremece dentro de mí, mi compasión se vuelve cálida y tierna. . . . Porque soy Dios y no hombre, no ejecutaré mi furor" (Os 1 11,8), ¿podemos decir que no le cuesta nada? "Te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en [es decir, por el precio de] la rectitud y la justicia, en [es decir, por el precio del] amor firme y en la misericordia" (Os 2,21s). "En los esponsales, que en el Antiguo Testamento son el acuerdo matrimonial propiamente dicho, el hombre tiene que pagar un precio por su prometida. Yahvé promete pagar él mismo este precio "[10]

Todas las instancias del perdón de los pecados en la Antigua Alianza, ya sean colectivas o individuales, avanzan hacia esta meta prometida. Esto es particularmente cierto de la ceremonia del gran "Día de la Expiación". Avanzan hacia la meta, pero aún no se ha alcanzado, como demuestra el tratamiento detallado del tema del Yom-kippur en la Carta a los Hebreos. En la Antigua Alianza, el perdón opera dentro del flujo del tiempo, por lo que debe renovarse anualmente, mientras que el cumplimiento que llega con Cristo rompe los límites del tiempo; el perdón de Dios consigue la entrada "de una vez por todas" en el santuario eterno a través del Sacerdote que se ofrece a sí mismo.

Esto nos remite a la misteriosa paciencia de Dios en la época precristiana, en la que todo -la gracia y el juicio iracundo- permanece en una especie de estado indefinido. Esto último no puede

identificarse simplemente con lo que ocurre en la Cruz; por otra parte, tampoco es totalmente distinto de ella, como si el perdón del Antiguo Testamento -el "olvido de los pecados"- fuera un mero "aplazamiento" (a menos que entendiéramos este aplazamiento como una anticipación del Viernes Santo).11

Desde esta posición, podemos volver a centrarnos en el fenómeno de la religión precristiana como tal, de la que Israel puede considerarse un modelo ejemplar. Antes de proseguir, sin embargo, podemos plantear brevemente la cuestión de la espera de la redención al final de la historia del Antiguo Testamento y -en una remota analogía con ella- en la antigüedad contemporánea. En otro lugar12 hemos mostrado cómo el período indefinido y transitorio de los siglos posteriores al regreso de Israel del Exilio hasta el nacimiento de Cristo superó la tradición heredada en tres aspectos: en primer lugar, el impulso hacia delante, la esperanza creciente de un Mesías; a continuación, el impulso hacia arriba de la "apocalíptica", que abarca las dimensiones del cielo y el infierno; y, por último, el aspecto de la "sabiduría", que ve el reino de la creación como transparente, permitiéndonos discernir la presencia del Espíritu divino en él. Una vez más, sin embargo, estas tres extrusiones se revelan esencialmente ambivalentes. La esperanza mesiánica podía articularse en términos de política judía (macabeos, zelotes) o en el anhelo patente de los "pobres de Yahvé" por una salvación que sólo él podía traer. La apocalíptica podía presentarse como una auténtica visión del esperado Hijo del Hombre (Daniel, partes de Enoc) *o* como una híbrida invasión del más allá por parte de la curiosidad humana, ocasionalmente unida a una trágica y obstinada resistencia a Dios (4 Esdras). La sabiduría podía abrirse camino genuinamente hacia su encarnación en Cristo, *o* podía convertirse en una autosuficiencia humana endurecida; Jeremías ya había roto esta dura superficie ("Los sabios serán avergonzados", 8:9), y Pablo acaba por despejarla: "Destruiré la sabiduría de los sabios. . . porque la locura de Dios es más sabia que los hombres" (1 Co 1,19.25). En este "largo crepúsculo", por tanto, el vacío experimentado en tres dimensiones se rellena con materiales humanos o se mantiene abierto, en auténtica pobreza, a la espera de que Dios lo llene y colme.

Existe una remota analogía con esto en la antigüedad tardía, aunque aquí los dos lados de la realidad crepuscular están tan entrelazados que difícilmente pueden desenredarse. Ya hemos descrito el fenómeno básico como el "puente nunca construido": desde una orilla, se construye sobre un "pilar filosófico", con el objetivo de llegar

a la religión, pero colapsando en la "teurgia". Desde la otra orilla, se construye sobre el "pilar mítico", pero, una vez que pierde la concreción del mito, se pierde en la especulación filosófico-mágica.[13] El anhelo de redención del mundo antiguo se expresa de forma más patente en la obra de Virgilio,[14] y se ve también en Plotino, como un anhelo fundamental del alma y de la mente.[15] Ambos autores se convertirán en referencias importantes en el pensamiento y la literatura cristianos. Pero la claridad sigue siendo puramente relativa; en las filosofías estoica y epicúrea, en las religiones mistéricas, en los teoremas gnósticos y herméticos, todo está enturbiado por la hybris de la autorredención. El único proceso por el que se puede extraer el oro puro de la vasta amalgama es el del discernimiento cristiano de los espíritus, que lo refina todo en el caldero ardiente de la fe.

3. Religión precristiana

La relación de Israel con Dios es "crepuscular". Esto significa que incluso sus seguidores más fieles tuvieron que soportar el largo periodo de paciencia de Dios, ya que "sin nosotros no podrían ser perfectos" (Heb 11:40). Lo mismo puede decirse de las demás religiones, pero aún más, puesto que están más sumidas en la sombra. Al llegar a una valoración de estas religiones, no debemos caer en el extremo de K. Barth, que las considera pura hybris humana, que se resiste a la revelación divina. Tampoco debemos abrazar el otro extremo, que despoja todo lo histórico de la voluntad de Dios para la salvación de todos los hombres. Según este último punto de vista, la voluntad salvífica de Dios es intemporal (aunque, por supuesto, tiene su punto culminante histórico en Cristo) y se dirige a todo hombre, al menos de modo "trascendental", cualesquiera que sean las tradiciones religiosas objetivas y los caminos de salvación que se ofrecen al hombre en la historia.

En el volumen anterior,[1] ya hemos tratado la cuestión básica respecto a la posición de las religiones del mundo en el teo-drama, a saber, la relación de la *imago Dei* creada con la gracia que Dios le ofrece, y la necesaria insuficiencia de todos los sistemas objetivos de religión. Lo que no discutimos fue el aspecto de culpabilidad que siempre encuentra expresión en estos sistemas. Trágicamente, esta culpabilidad se extiende desde el sujeto pecador individual hasta el sistema objetivo, y desde allí -habiendo adquirido un carácter casi oficial- tiene un efecto de retroalimentación intensificado sobre el

sujeto. Aquí debemos dedicar cierta atención a este aspecto de la culpabilidad. Aportará la necesaria clemencia complementaria (y teodramática) al planteamiento optimista tan enérgicamente defendido por K. Rahner, según el cual las religiones precristianas (y postcristianas) son "cristologías en busca de un sujeto "[2] , y en busca, además, "en el Espíritu Santo "[3].

Las religiones no cristianas hacen dos cosas a la vez. Intentan decir qué es el hombre y por qué existe, en relación con el mundo, por un lado, y con el absoluto, por otro. Por eso se resisten también a la respuesta que Dios, en soberana libertad, da en la persona de Jesucristo. El término *Vorgriff* ("pre-aprehensión", "comprensión anticipada") expresa ambos elementos: la anticipación de una solución que es producto de la búsqueda del hombre y el bloqueo resultante del camino hacia la solución de Dios. La interacción de estos aspectos positivos y negativos produce la tensión dramática que la "cristología trascendental" -incluso cuando se esfuerza por tomar en serio la historia- no puede realmente soportar. ¿Por qué, cuando apareció Cristo, no fue saludado por paganos, judíos y cristianos como el Portador de la Salvación que por fin había sido encontrado? Seguramente porque todas las "cristologías escrutadoras" *no quisieron encontrar* precisamente lo que Dios Creador había mantenido "oculto durante siglos... las inescrutables riquezas de Cristo", para manifestarlo a través de la Iglesia en la plenitud de los tiempos (Ef 3).

Al exponer la estructura de la religión subjetiva y objetiva, basta, como hemos mostrado en otro lugar, partir de la *imago Dei* implantada en el hombre,[4] sin negar su lugar primario en la relación sobrenatural con el Dios que se revela.[5] La imagen es, a priori, dependiente para su realización de su prototipo (que sólo puede residir en lo absoluto), ya que, en sus tres tensiones (espíritu-cuerpo, hombre-mujer, individuo-colectivo),[6] es esencialmente incapaz de realizarse. Además, la marcha hacia adelante del hombre no parece ofrecer ninguna perspectiva de conciliación de las formas empíricas del ser humano con su *Gestalt*, que se siente atraída por lo absoluto y que sólo este último puede colmar.

Es inevitable, pues, que se presenten tentativas fragmentarias de solución, que contengan una pretensión encubierta de absolutismo. En efecto, la paradoja según la cual Cristo es la última palabra y el último acto de Dios en la historia (verdadera Encarnación, verdadera Cruz, verdadera Resurrección) no puede ser concebida por el hombre: es más, *no debe permitirse* que suceda. El pensamiento (y la "fe") del

hombre giran en torno a la luz central; se sienten continuamente atraídos por la paradoja, pero siempre deben alejarse de ella, no sea que, como la polilla, sean abrasados por la llama. Así, las soluciones parciales conducen a considerar como absoluto un aspecto de la *imago* y a negar los demás aspectos (que, de hecho, son indispensables y complementarios), una evolución que implica al hombre en la culpabilidad y tiene un efecto destructor sobre él.

Aquí no tenemos espacio para exponer toda la riqueza del material relevante de la historia de las religiones. Basta con echar un vistazo al carácter supuestamente "adventista" de la antigüedad tardía.

En cuanto a la tensión espíritu-cuerpo, tenemos en primer lugar la doctrina adumbrada por Platón, que ha llegado hasta nosotros a través de la filosofía helenística. Esta doctrina habla de un "cosmos entero [es decir, sano]" que, tanto espiritual como físicamente, parece ofrecer al ser humano transitorio una morada en el *cosmos* tras la disolución de la religión más estrecha de las *urnas*. Esta "totalidad" abarcadora es lo *divino*, pero engaña al ser humano individual en el sentido de que, si quiere entrar en ella, debe despojarse de su individualidad y entregarse de nuevo, en cuerpo y alma, al Todo. Los estoicos, Epicuro, Plotino,[7] no difieren aquí de la enseñanza india sobre la salvación. Cuando, más adelante, el pensamiento toma un giro pesimista, este Todo se divide en una esfera inferior de destino desastroso y una esfera superior que permite el rescate. El resultado inevitable es que el hombre también se divide en una parte que está sujeta a la muerte (ya sea el cuerpo o la psique) y una parte que es inmortal (espíritu) y puede escapar a la plenitud del "todo" (*pleroma*). En los cultos herméticos, este rescate puede ser realizado por un Dios autorrevelador, pero generalmente este Dios apela *al pneuma* o chispa que ya habita en el "gnóstico", mientras que el "psíquico" común no lo posee.

Si el hombre está dividido en dos valores opuestos, la humanidad también está dividida en una parte receptiva a la salvación -los individuos- y una parte que no lo es -la masa humana-. No se vislumbra en absoluto ningún vínculo entre el individuo y la comunidad como el que proporciona la idea (cristiana) de una *persona* distinguida por una misión. Menos aún cabe esperar en el gnosticismo que el cuerpo del individuo esté incluido en la salvación. Las sugerencias de una creencia en la resurrección, que se encuentran en el parsismo, que puede haber influido en el último judaísmo precristiano, no llegaron a otras partes del mundo antiguo. Las

referencias ocasionales a la aparición de los muertos en forma corporal no suponen un contraargumento. El eje de la escatología personal sigue siendo la inmortalidad del alma, el rescate de todo lo que hay de más valioso en el hombre; aquí el cuerpo puede contribuir mediante la práctica ascética o, en el libertinaje, revelar su insignificancia.

Platón podía hablar en términos míticos de una "creación". Pero en ninguna parte existía una relación existencial como la que existía en Israel entre el Creador y una criatura que sentía que sólo a sí misma debía su existencia. En el mismo momento en que se habla de Dios como Padre (Cleanthes, Epicteto), encontramos el ideal ético dominante de la autarquía del sabio: es autosuficiente y en ello se convierte -al menos supuestamente- "como Dios". En rigor, la situación es la inversa: el hombre cree encontrar su ideal en la autosuficiencia total y atribuye este ideal también a Dios. En los mitos antiguos, los dioses estaban en gran medida enredados en el proceso del mundo (una visión que cobra renovada actualidad gracias a una teología procesual postcristiana); sólo con la llegada de la desmitificación platónica, estoica y epicúrea de lo divino, tanto Dios como el hombre quedaron liberados de este enredo. Cuando Pablo proclama en el Areópago que el Creador del mundo no vive en templos y no puede ser atendido por manos humanas "como si necesitara algo" (Hechos 17:25), no está diciendo nada nuevo a sus oyentes. "Pero este aparente "punto de contacto" para la predicación cristiana sólo es ambivalente en la medida en que podía utilizarse (en el estoicismo, el epicureísmo y Plotino) para mostrar que la *imago* humana (en la *analogía* de la identidad) era cuasi divina. Al esforzarse por alcanzar y penetrar la esfera divina con su propio *desiderium naturale* innato y pecaminoso, la imagen creada pierde el sentido de la distancia que la separa de lo divino. Al precio de su propia plenitud (y, sin embargo, en *aras* de esa plenitud), abandona el cuerpo: "En primer lugar debes romper el vestido que llevas, el vestido de la ignorancia, la armadura del mal, ... la muerte en vida, el cadáver dotado de sentido, la tumba que llevas contigo, el ladrón que vive en tu casa, el camarada que te odia por lo que ama y te envidia en lo que odia".[10]

Por otra parte, aspectos típicamente creaturales como la dualidad de los sexos pueden proyectarse en el mundo celestial (por ejemplo, la *sicigia* y otros emparejamientos divinos), aunque en un grado de abstracción que ignora la conexión entre reproducción y muerte. A menudo, en este contexto, la subordinación de la mujer sigue siendo

un rasgo característico. (No es casual que, para el gnóstico, el mundo material sea el producto de una *sophia* que ha caído de la plenitud original y debe ser traída a casa por un Redentor masculino). Puede que la idea de *la sizigia* constituya el trasfondo remoto de la meditación sobre Cristo y la Iglesia que se encuentra en Efesios 5, pero la brecha entre ambas sigue siendo insalvable.

En la religión popular y estatal se mantienen las diversas formas de oración y sacrificio, tanto en público como en privado. Aquí es imposible, sin embargo, distinguir lo puro de lo esencialmente impuro, del intento de vincular lo divino por medios mágicos. Si (como Walter F. Otto)[11] nos concentramos únicamente en los aspectos positivos de la religión mítica, ésta puede parecer una epifanía de lo divino, casi al mismo nivel que el cristianismo. Pero esto sería pasar por alto los numerosos aspectos negativos, como los intentos de intervenir desde abajo en la esfera de la libertad divina -por ejemplo, las oraciones mágicas que se encuentran en la religión babilónica y hasta la antigüedad tardía en Egipto y los esfuerzos griegos y romanos para averiguar la voluntad de los dioses por medio de oráculos y la inspección de las entrañas.

Lo más parecido al misterio cristiano son los intentos de abordar el sufrimiento en el mundo. Sin embargo, la mayoría de las religiones siguen un camino diametralmente opuesto al de Cristo. Intentan evitar el sufrimiento, hacerlo inofensivo e impotente; la religión se convierte en una técnica para ese fin. Los cultos sacrificiales toman un camino diferente: intentan apaciguar a una deidad enfadada mediante el asesinato de una víctima, por ejemplo, un chivo expiatorio. Aquí, como hemos mostrado en otro lugar, una muerte libremente asumida por el bien de la patria (Menoiqueo), de objetivos políticos (Ifigenia), de un marido amado (Alcestis, etc.)[12] puede acercarse mucho al misterio de Cristo. No obstante, el sacrificio representativo o bien es exigido por el Dios iracundo, o bien es una autorrepresentación de la grandeza humana, y en ninguno de los casos puede producir una expiación interior y universal como la prevista por la estupenda imagen final de la profecía del Antiguo Testamento: el poema final del Siervo Sufriente. Si examináramos los antiguos ritos expiatorios babilónicos y egipcios, también encontraríamos una amalgama de rasgos muy significativos que anticipan la revelación posterior, junto con elementos de mitología insostenible. Y sigue siendo un hecho que estos ritos expiatorios están tan ligados a los ritmos de las estaciones y del crecimiento como lo estaban los ritos de expiación judíos (que

necesitaban una repetición constante) y las ideas de resurrección que se encuentran en la mayoría de las religiones místéricas (Osiris, Marduk, Esmun, Tammuz, Adonis, Mitra).

La danza frenética de las proyecciones religiosas se mueve de un lado a otro, pero, por muy cerca del misterio cristiano que parezcan estar algunos de sus rasgos, otros muestran que está radicalmente alejada del cristianismo. La totalidad establecida por Dios en Jesucristo es -al menos fuera de la Antigua Alianza- inabordable. El caleidoscopio de formas, cada una de las cuales contiene un elemento de aparente "verdad" -razón por la cual, más tarde, los cristianos pueden adoptar y transformar esas formas de modo que podamos ver a través de ellas hacia el misterio cristiano-, no da pruebas de un movimiento intrínseco hacia el extraordinario y único acontecimiento de Cristo. Pueden ser *logoi spermatikoi*, pero esta "semilla" sólo puede germinar en suelo cristiano, y sólo después de una "conversión" que implica mucho más que el mero suministro de un elemento que falta: lo que se requiere es la muerte y el nuevo nacimiento que la Biblia llama *metanoia*.[13] Sólo con la mayor reticencia, por tanto, deberíamos hablar de "religiones precristianas que ejercen una función salvífica positiva".[14] Sería mejor situarlas dentro del período de la larga paciencia de Dios, en el que "pasa por alto" toda perversidad anterior. Dios hace posible que "luchemos" con Él, tanto en el buen sentido como en el malo.

Ninguna religión puede inventar la "catolicidad" que marcará la revelación de Dios en Jesucristo. Ninguna religión puede fabricar la totalidad que caracteriza la alianza (incipiente en la Antigua Alianza y que sólo alcanza su plenitud en la Nueva) entre el Dios verdadero y una creación sin fisuras. De ello se deduce que, fuera del ámbito bíblico, es imposible encontrar ese ritmo, esa elevación continua, que -comenzando en la Antigua Alianza- domina la historia de Cristo.

Si realmente podemos hablar de una expectativa particular de redención, por parte del mundo no bíblico en la época de Cristo, debe seguir siendo incierto. Se puede decir mucho a favor de ella, y la apologética ha hecho mucho uso de tales pruebas; pero las contracorrientes -sistemas de autorredención, figuras redentoras políticas y míticas, así como una cierta indiferencia mundana- desdibujan los contornos de tal expectativa. No se detecta ningún impulso claro. Puede que la conciencia de la necesidad de redención esté en el aire, por así decirlo, pero no se percibe con la misma precisión que en Israel, que ha llegado a un punto crítico en su

historia de salvación. Israel siente el peso de su pecaminosidad; sabe que su relación con su Dios se ha vuelto cuestionable. Las "naciones" sienten la presión vaga y difusa de una culpabilidad general de todo ser; sienten que han caído presas del destino; e intentan escapar por medio del ritual y la técnica.

4. Transición a la soteriología

Si, sobre esta base, buscamos un acontecimiento que traiga de una vez por todas la reconciliación entre Dios y el mundo, estamos obligados a tomar a Israel -el caso modelo- como punto de partida. Aun así, esto no nos permitirá deducir de antemano el acontecimiento definitivo. Los ritos y prácticas de expiación que se encuentran entre las "naciones", una vez purgados de todo elemento de influencia mágica sobre la divinidad, pasan a formar parte del contexto de ideas que caracteriza la mente y el corazón de Israel.

En el trasfondo está la imagen global de la reconciliación fundamental de Dios con la creación: la alianza con Noé. Pero, si bien el deseo de Dios de destruir la creación se encuentra firmemente en el pasado, una doble sombra se cierne aún sobre esta "alianza eterna" (Gn 9,16). En efecto, Dios sabe que el corazón del hombre es malo desde su juventud (Gn 8,21); se trata de una especie de fenómeno natural que hay que tener en cuenta. En segundo lugar, está la advertencia de que, si se derrama, la "sangre de la vida" -particularmente la de la vida humana, que ha sido creada a imagen de Dios- será exigida al hombre. En el corazón mismo de la reconciliación, se establece una estricta justicia entre los hombres, inclinados al mal como son.

Si, desde esta perspectiva, miramos más allá de la alianza con Abraham, hacia la alianza del Sinaí y su historia posterior en Israel, encontramos un aumento de la tensión: una vez más, cuando Dios inicia libremente la alianza, percibimos que está haciendo algo definitivo e incondicional. Pues tiene en cuenta la posibilidad de que el hombre rompa la alianza; tal eventualidad no disolverá la alianza, sino que dará lugar al castigo de la ruptura (Lv 26,14ss; Dt 28,15-68). La gracia se da libre e incondicionalmente por parte de Dios; por tanto, puesto que la elección del hombre le confiere un estatuto teológico y obligaciones éticas, debe dar una respuesta adecuada. El Antiguo Testamento habla de Dios guardando celosamente su alianza y vengando con ira las violaciones de la misma; estos son corolarios necesarios de su amor misericordioso. Donde la Libertad infinita y absoluta elige a una libertad finita, las cualidades de la primera *deben* caracterizar a la segunda. Cuando Dios hace una alianza con el hombre, aunque esta elección por parte de Dios sea pura gracia, implica que el hombre tiene la dignidad de criatura libre. En

consecuencia, tal elección implica también las *exigencias* de la justicia de la alianza. "Justo" (como en hebreo) significa una "*di-rect-ión*" hacia el "derecho", y en última instancia este "derecho" se define por la gracia divina ofrecida al hombre. Esta es la fuente de la perspicacia de Anselmo, cuando dice que es imposible que Dios por sí solo lleve a cabo la reconciliación, por mucho que toda la iniciativa le corresponda a él.[2]

Llegados a este punto, podemos dirigir nuestra atención sin distracciones a los múltiples aspectos del misterio de la expiación, que se nos presenta en el acontecimiento de Jesucristo como la solución al impasse precristiano; y debemos acercarnos a este misterio con la reverencia que le corresponde. En efecto, es imposible designar este dramático punto culminante de las relaciones entre Dios y el hombre con un concepto único y aislado. Está la iniciativa de Dios, pero no puede prescindir de la cooperación del hombre; está el amor reconciliado de Dios, pero el lado celoso e iracundo de su amor sigue exigiendo la reconciliación. Está la incapacidad del hombre pecador para lograr una reconciliación más espontánea con Dios, incapacidad que debe ser remediada para que la reconciliación sea eficaz; sólo así el hombre -impotente como es- puede ser atraído a la reconciliación desde el principio y no sólo al final del proceso. Estas complejas cuestiones nos llevan al corazón mismo del teodrama, pues sólo puede haber desenlace cuando se tienen ante nosotros todas las dimensiones del misterio (desde la Trinidad, pasando por la cristología, hasta la doctrina de la Iglesia y del hombre y del mundo en general). En el volumen anterior hemos descrito a las personas teológicas implicadas; sólo a partir de la doctrina de la reconciliación pueden comenzar realmente a representar sus papeles en el escenario.

B. SOTERIOLOGÍA:
UN ESBOZO HISTÓRICO

1. Escritura

a. La vida de Jesús y la "Hora"

El volumen 3 ha preparado el camino para las siguientes consideraciones. Nos ha mostrado que todo el empuje de los Evangelios, sinópticos y joánicos, surge de la tensión entre la "vida de Jesús" y esa "hora" desconocida pero crucial hacia la que corre.1 Podemos discernir esta tensión incluso en la obra de los propios autores sinópticos. No cabe duda de que, desde los primeros tiempos, el relato de la Pasión fue recogido por la Iglesia primitiva como un todo integral, tal vez existente en varias versiones, y que, además, debió de existir un relato suplementario de la actividad de Jesús desde sus "comienzos" (*arche*: Mc 1,1; Lc 1,2), es decir, desde su aparición en la escena pública, también existente posiblemente en varias versiones.2 Se discute exactamente dónde comienza el relato de la Pasión; en los últimos tiempos se ha intentado remontar su inicio a Mc 8,27ss, es decir, a la revelación del misterio del Hijo del Hombre sufriente (en respuesta a la confesión de Pedro: "Tú eres el Cristo").3 Que realmente comience o no ahí no es tan importante para nuestros propósitos. Más significativo es el hecho evidente de que la pregunta de Jesús sobre quién es (y su afirmación, en respuesta a la confesión de Pedro, de que "es necesario que el Hijo del hombre padezca") marca un punto de inflexión decisivo en el relato de la vida de Jesús. Incluso en los sinópticos, la fase final de la vida de Jesús se distingue claramente de la época de los hechos, de la enseñanza y de los milagros. En Juan, esta fase final tiene gran énfasis; él la llama "la hora". Para que tenga sentido, la revelación de *lo que* le sucederá a Jesús debe llegar después de que los discípulos se hayan dado cuenta de algún modo, basándose en los hechos de Jesús, de *quién* es.4 La coincidencia (por provisional e incompleta que sea) de la autorrevelación de Jesús y la fe de los discípulos (coronada en Mateo por la promesa hecha a Pedro) indica claramente el *akmē* y el punto de inflexión en la "vida de Jesús". Sólo dentro de esta perspectiva puede Jesús mismo desplegar la necesidad de su sufrimiento y de ser

rechazado -y, por supuesto, como ya hemos dicho, no podemos esperar que, antes de sufrir la "hora", Jesús hiciera una presentación detallada de la teología implicada en ella.[5] En cualquier caso, no anticipa en modo alguno el momento tremendo de esta hora, prefiriendo dejar el conocimiento de ella al Padre (Mc 13,32), del mismo modo que dejará su interpretación al Espíritu y a quienes el Espíritu inspire (Jn 16,13-15). Así pues, podemos dejar abierta la cuestión de si Jesús mismo explicó su muerte en términos de "rescate" (Mc 10,45)[6] o no.[7] En este último caso, la expresión eucarística "por muchos" (expresión que pertenece con toda seguridad a la "hora") exigiría una interpretación específica.

La vida anterior a la "hora" no es en absoluto una mera antesala, aunque la misión de Jesús -dadas las condiciones de temporalidad y fuerza humanas- tuviera que ser limitada, circunscrita a la conversión, curación y reunión de Israel; la universalidad de la voluntad salvífica de Dios sólo se hizo patente indirectamente, en la apertura de la misión de Israel a todas las naciones. El encuentro con los paganos creyentes pone explícitamente de manifiesto este aspecto "abierto": es posible encontrar mayor fe fuera de Israel que dentro de él, un tema que, sin embargo, sigue siendo veterotestamentario (cf. Ez 5,6; 16,44; Jonás). Dentro de las limitaciones del tiempo, Jesús es la luz del mundo; hay que aprovechar su fugaz resplandor (Jn 8,12; 12,35), pues en la noche que se avecina (Jn 11,11), la "hora de las tinieblas" (Lc 22,53), sólo se puede andar a trompicones. En este lapso limitado de tiempo, Él es el maestro de la verdad, que habla con autoridad divina; se nos exhorta a escucharle con coche comprensivo (Mt 11,25, etc.), porque no siempre tendremos esta oportunidad de oírle. Durante un tiempo es Él quien reúne a los discípulos y a las multitudes, pero llega la hora en que "el pastor será herido y las ovejas dispersadas" (Mt 26,31). La autoridad con la que habla y actúa durante el tiempo limitado es en sí misma ilimitada: se basa (no sólo psicológica, sino también teológicamente) en los acontecimientos de la "hora", acontecimientos que no tienen límites. Además, toda su predicación, que comienza con el manifiesto del Sermón de la Montaña, tiene como meta esa "hora", no sólo ética sino también teológica. Así, insta a sus oyentes a dejarlo todo, a no resistirse, a amar a sus enemigos, a seguirle incondicionalmente, a tomar su cruz cada día, a dar incluso lo más necesario (el ácaro de la viuda), a ocupar el lugar más bajo. Los que quieren acompañar a Jesús se ven confrontados con las exigencias abrumadoras de una escala de valores supratemporal; se les insta -de

manera desconcertante- a no tener cuidado de nada; esto muestra que todo el impulso de la vida de Jesús es hacia un "tiempo" intemporal, se siente atraído hacia él, piensa y planifica sobre esa base. En esto se diferencia bastante de la atmósfera del Antiguo Testamento, del judaísmo, de una sabiduría que en el fondo es de este mundo. Desde el principio - "el tiempo se ha cumplido, el reino de Dios está cerca" (Mc 1,15), "a las puertas mismas" (Mc 13,29)-, el movimiento escatológico ha comenzado, aunque, en el proceso, todavía se pueda arrojar mucha luz sobre el orden de la creación y cuestiones afines.[8] Todo tiene un impulso hacia lo que viene; sin embargo, lo que viene no está más allá de la existencia de Jesús (del modo en que los profetas podían indicar realidades que se encontraban en el futuro), aunque trasciende sus actividades actuales. Lo que viene es lo que contendrá la "hora".

Jesús se niega a anticipar ni el tiempo ni el contenido de la hora, pero los ve a ambos, tiempo y contenido, como algo que Dios ha designado inmutablemente (*dei*) y que él, el Hijo, tiene que cumplir incondicionalmente. Por eso lo anhela con todo su ser (Lc 12,50). Este es el centro de gravedad de su misión, su prueba de fuego.[9] Es imposible, por tanto, que no fuera consciente de su alcance, "formalmente", por así decirlo, desde el principio. Así se desprende de las afirmaciones que acompañan sus palabras y sus actos. Al fundamentar su pretensión -encarnar la majestuosa autoridad de Dios en la tierra- no hace ninguna referencia explícita a la "hora"; esto demuestra su ingenuidad teológica. Pero añadamos que, al no anticipar la hora -como corresponde a la obediencia del Hijo-, abraza formalmente la totalidad del mundo que ha de ser reconciliado, mientras que los detalles cambiantes de la Pasión concretan este abrazo formal de las maneras más diversas. Es como un reflector que gira en círculos, señalando ahora esta y aquella capa de una inmensa realidad (el pecado del mundo) o de una vasta multitud (los pecadores) para que todos puedan participar en el acontecimiento; entre estos periodos de iluminación, todo vuelve a caer en la oscuridad confinada y desesperada del sufrimiento. Su misión es multidimensional: en ella caben todos.

En la Biblia, "*hora*" suele referirse a un tiempo de algún modo especial y definido, un momento oportuno o favorable (cf., por ejemplo, Lc 1:10; 14:17; Mt 10:19 par.; Hch 3:1). En el Apocalipsis, significa un tiempo señalado por Dios (14:7; 14:15; 18:10, etc.).

En los relatos sinópticos de la Pasión, *hora* es tanto el tiempo de la Pasión determinado por el Padre - "se postró en tierra y oró para que,

si fuera posible, pasara de él la hora" (Mc 14,35)- como la correspondiente "hora" temporal en la que los discípulos deberían haber estado velando y orando con Jesús (Mt 26,40). Predomina el primer sentido, cualitativo: "Se acerca la hora, y el Hijo del hombre es entregado en manos de pecadores" (Mt 26,45). Y finalmente tenemos "Ha llegado la hora" (Mc 14,41). Así, Jesús, dirigiéndose a sus enemigos, la llama "vuestra hora y el poder de las tinieblas" (Lc 22,53). Estas tinieblas ejercen un dominio tangible desde la hora sexta hasta la novena (Mt 27,45), y "a la hora novena", cuando Jesús lanza su grito de abandono, se produce el despliegue completo de esa dimensión cualitativa, intemporal, en la vida de Jesús que (aún más explícitamente en Juan) constituye su "hora", algo que hace estallar el concepto cronológico del tiempo, aunque se proyecte en el tiempo terrenal. Es la hora esperada, la hora que ya ha llegado.

La obediencia del Hijo, que Juan subraya con tanto énfasis, le hace esperar la hora imprevisible como cualquier hombre corriente,[10] y, por otra parte, desde su elevada atalaya, afirma que la hora *aún no ha* llegado, o *ha* llegado. Lo especial de su relación con el tiempo queda claro en Juan 7:6: "Mi (propio) tiempo (*kairos*) aún no ha llegado, pero vuestro tiempo siempre está aquí". La gente corriente no vive, como él, con vistas a una hora concreta. Es como si estuviera "guardado" para esta hora y, por tanto, protegido contra cualquier acción prematura: "Nadie le echó mano, porque aún no había llegado su hora", una situación familiar también para los sinópticos (Lc 4,30; cf. también Jn 10,31.39). Sería difícil encontrar otra interpretación de la "hora" en la respuesta de Jesús a su Madre: "Todavía no ha llegado mi hora" (Jn 2,4): la "hora" es la Pasión que Juan ve simultáneamente como la glorificación[11] -aunque el milagro posterior se describa como el comienzo de la gloria de Jesús. La hora sólo ha llegado realmente cuando los acontecimientos de la Pasión comienzan a sucederse. Así tenemos la escena en el Templo que, en el Cuarto Evangelio, sustituye a la escena en Getsemaní: "Ha llegado la hora de la glorificación del Hijo del hombre" (12,23.27); y el lavatorio de los pies, que en Juan sustituye a la institución de la Eucaristía: "Sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" (13,1). (13:1) Esta última resume el significado de todos los componentes de la hora, desde el lavatorio de los pies y la Oración del Sumo Sacerdote hasta la Pasión. También la Gran Oración subraya solemnemente el momento: "Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo" (17,1). Y

como sus seguidores (que son tanto el objeto de esta oración) están tan abrumados por el miedo y la tristeza que su participación en su hora les parece lejana, la compara con la "hora" de una mujer a punto de dar a luz. El símil es más eclesiológico que cristológico, pero se hace eco de la hora cristológica: "Cuando la mujer está de parto, se entristece, porque ha llegado su hora; pero cuando da a luz, ya no se acuerda de la angustia, porque se alegra de que haya nacido un niño en el mundo" (16,21s). Lo mismo sucederá con los discípulos. La hora de Jesús le deja "profundamente conmovido", "turbado" de espíritu (13,21; cf. 11,33; 12,27), pero este cambio en él es menos un detalle psicológico que la señal de que ha comenzado una nueva fase de su existencia. Es el terremoto que comienza a separarle de este mundo, elevándole en la Cruz mientras vuelve al Padre. En esta fase, sigue estando en el mundo (17,13) y, sin embargo, ya no está en él (17,11); pide que se le devuelva la gloria que tenía antes de la fundación del mundo (17,1.5), y, sin embargo, ya está de nuevo en posesión de ella (17,22.24); prevé que los discípulos se apartarán (13,38; 16,32) y, sin embargo, mira más allá de su caída, hacia su confirmación final en la fe (17,6-8.25). Así pues, la última oración de Jesús no es realmente una oración *antes* y *con respecto a* la Pasión: es una oración que expresa el contenido total de la "hora"; tanto el desastre [*Untergang*] como el nuevo amanecer *[Aufgang*], es decir, es la transición, el paso [*Übergang*].12 En esta transición, su visión de la universalidad de su misión alcanza su mayor amplitud. No obstante, tiene que dejar a sus amigos y los encomienda al cuidado del Padre durante su tiempo de sufrimiento (17,11.15). El tiempo de su transición es también el de su "abnegación" (17,19) "por" (*hiper*) los suyos, para que sean "consagrados (es decir, 'sacrificados') en la verdad". También aquí la consumación efectiva de la obra de Jesús se sitúa claramente en la "hora".

Resumiendo: hay una unidad perfecta entre la vida (activa) de Jesús y su "hora", pero sería un error, en aras de preservar la continuidad ("solidaridad con los pecadores", etc.), pasar por alto la profunda incisión que representa esta hora. Su vida conduce a esa hora. (Cuando Marcos 3:6 dice que sus enemigos ya habían decidido "destruirle" nada más comenzar su ministerio, no podemos suponer que lo ignorara). Sin embargo, su vida sigue siendo el resultado de su propia iniciativa, mientras que, en la hora, es su "ser entregado" lo que domina. Es entregado por los hombres, por los cristianos, judíos y gentiles, y finalmente también por el Padre.13 Se trata de un dejar

hacer aparentemente pasivo, pero una vez que Jesús, en Getsemaní, ha luchado y se ha impuesto, se convierte claramente en una "super-acción" en la que se hace uno con una exigencia que sobrepasa todos los límites, una exigencia que sólo se le podía hacer a *él*.

Lo que sucede en la "hora" sigue siendo un misterio y nunca puede reducirse a un "sistema", ni siquiera en las interpretaciones que intentó la Iglesia primitiva. Por eso no tiene nada de extraño que los relatos de la Pasión, y posteriormente las interpretaciones teológicas de la Cruz, empleen diferentes teologemas, girando concéntricamente en torno a un núcleo trascendente. Igualmente, partiendo del fenómeno primigenio, la tensión entre su "vida" y la "hora", es lógico que la soteriología posterior pueda partir o bien de la "vida" que se mueve hacia la "hora" o bien de la "hora" que presupone siempre el significado teológico de la vida. Lo que Jesús dice de su "ser enviado" y de su "haber venido" mantiene unidas las dos fases de su existencia tan estrechamente que la misión de la "hora" se ve como una parte esencial de todo el camino de su vida; es su finalidad última. Toda soteriología perspicaz -sobre todo en los Padres- ha tenido en cuenta esta unidad del tiempo. Sería ingenuo separar la soteriología de los Padres en empresas "encarnacionistas" y "estaurocéntricas".[14] Un cierto "estaurocentrismo" puede parecer afirmarse en Anselmo y sus sucesores, pero Tomás de Aquino se esfuerza por restablecer el equilibrio con su ambicioso proyecto de una teología de los misterios de la vida de Cristo. Es posible que hoy una tendencia "encarnacional" intente borrar la frontera entre la vida y la Pasión, lo que exige dedicar una atención renovada a las modalidades inherentes a la Pasión.

No nos hemos detenido específicamente en la Resurrección. Es la meta que corresponde a toda la existencia de Jesús y está en plena armonía con ella. Los Padres la ven, con razón, como la consecuencia de la Encarnación del Nuevo Adán y, siguiendo a Pablo, como el lado radiante de la Cruz, correctamente entendida. Juan reconoce que las dos cosas van juntas; las une bajo el concepto único de la "elevación" de Cristo, de su "glorificación". El mundo de la resurrección, de la nueva creación, donde ha llegado el reino de Dios, es el destino de la vida de Jesús *y* de su sufrimiento y muerte. Su comunidad se ocupará exclusivamente de seguirle hacia ese futuro.

Es Dios quien actúa decisivamente en la "hora" de Jesús, a la que conduce su vida. Para la fe de la Iglesia primitiva, la interpretación de la "hora" era esencial para comprender la vida que conduce a ella. Por

consiguiente, debemos partir de la interpretación de la Iglesia primitiva. Para hacerle justicia, debemos ponernos en la situación de la alianza ya descrita: Dios actúa por gracia libre, por lo que toma en serio a la contraparte libre, la criatura. Esta última está capacitada y convocada para responder. Pero la primera alianza está en su ocaso. Se ha roto de cien maneras diferentes, y el castigo de Dios al pueblo infiel ha llegado hasta el rechazo del mismo. Sin embargo, Dios no puede ser infiel a sí mismo ni a sus promesas (2 Tim 2,13). Los hombres consideraron que las condiciones de la alianza eran demasiado duras, e inicialmente hicieron recaer la responsabilidad sobre el mediador (Ex 20,18-21; Dt 5,27). Luego, los mediadores enviados por Dios fueron rechazados, despreciados y asesinados con creciente regularidad, hasta llegar a la figura del "Siervo sufriente": la culpa del pueblo le fue imputada por Dios mismo (Is 53,10), pero evidentemente esta mediación fue rechazada por el pueblo (Is 50,6). Por ambas partes, el *pro nobis* es el tema central de la purificación de la alianza y de la creación de una Nueva Alianza. Aquí confluyen postulados aparentemente irreconciliables: por un lado, hay un juicio, y debe haber expiación; por otro, está el triunfo de la gracia, en y por el juicio, para que la alianza se restablezca definitivamente de un modo totalmente nuevo.

Ya antes de Pablo (1 Co 15,3; Rm 4,25), este *pro nobis* proporciona la interpretación central de la "hora".[15] Desbloquea no sólo toda la cristología, sino toda la doctrina trinitaria de Dios que se desprende de ella, así como la doctrina de la Iglesia. En el corazón del Credo de Nicea *se encuentra el crucifixus etiam pro nobis*; ya contiene las palabras *propter nostram salutem descendit de caelis*. Sin embargo, en la medida en que resume la alianza, este concepto central implica la actividad de Dios al llamar a la obediencia redentora de Jesús; pero también implica a aquellos en cuyo nombre se hacen estas cosas. En realidad, se trata de llevar a cabo la alianza; los hombres no pueden permanecer pasivos mientras se actúa en su favor; ellos mismos deben participar activamente, pero de un modo que no difumine la distinción entre la preeminencia de Cristo y sus seguidores y colaboradores. (Será un gran problema para el pensamiento y la articulación cristianos dejar clara esta preeminencia indiscutible, al tiempo que se hace justicia a la cooperación y al discipulado del hombre). El "pro nobis" contiene el núcleo más íntimo de la interacción entre Dios y el hombre, el centro de todo teo-drama.[16]

Hacia este centro convergen todos los temas principales de la

elección en la Antigua Alianza. Apuntan al misterio, pero no lo agotan. Están, por ejemplo, los temas de la elección (del pueblo) a la filiación divina, del Mediador, del (Sumo) Sacerdote, del sacrificio vicario, del profeta y su destino, del Siervo Sufriente; están los temas judíos de la cualidad expiatoria del sufrimiento y la muerte del justo, de la dominación del diablo sobre el mundo, de la resurrección de los muertos... . . . Todas estas ideas crean un vocabulario que gira en torno a la realidad única y ayuda a expresarla. El Antiguo y el Nuevo Pacto van juntos; esto significa que la teología posterior de la expiación no podrá desechar partes de este vocabulario sin sufrir daño y empobrecimiento. (Y el vocabulario antiguo difícilmente puede ser sustituido por uno nuevo.) Debemos recordar, además, que los conceptos antiguos apuntan hacia una realidad cumplida que, como tal, ha trascendido la naturaleza temporal y condicional de estos motivos (por ejemplo, el sacerdocio y el culto sacrificial del Antiguo Testamento) y ha alcanzado una esfera de validez e inteligibilidad permanentes.

b. Las principales características de la expiación en el Nuevo Testamento

En este sentido, debemos considerar el Nuevo Testamento como un todo. Por originales que sean las perspectivas abiertas por sus partes respectivas, éstas están estrechamente interrelacionadas. Sólo en un sentido muy limitado podemos producir teorías relativamente autónomas de la expiación; están claramente abiertas unas a otras. Esto es particularmente cierto en el caso de la propia comprensión de la muerte de Jesús antes de la Pascua, tal como la presenta la Iglesia después de la Pascua. Como hemos mostrado en otro lugar,[17] su autocomprensión es una parte esencial del significado de todo el acontecimiento. Lo que es intrínsecamente imposible es que, si Dios ha impartido alcance y eficacia universales a un acontecimiento, Jesús desconozca su significado esencial.

I. La reconciliación con el mundo lograda por Dios presupone que el "Hijo único" de Dios "*se ha entregado a sí mismo* por todos nosotros", de modo que, en consecuencia, "nos da todas las cosas" (Rm 8,32). Juan dice lo mismo (Jn 3,16). Ante todo, Jesús es aquel a quien Dios ha "entregado", "entregado" (Mt 17,22 parr.; 20,18.19 parr., etc.). Él *se deja* entregar. Pero, en el fondo de este dejar-hacer obediente, hay un

consentimiento activo, una acción deliberada: "Yo doy mi vida" (Jn 10,17) "por mi propia voluntad" (18). Surge así la idea de que es a la vez el "Cordero" (sacrificial) que se "entrega" (Jn 1,29) y el Sacerdote (sacrificial) que se entrega (Hb 2,14ss.); es ambas cosas a la vez (Hb 9,14). En virtud de esta identidad, supera todo el ámbito de los sacrificios rituales anteriores, pero no a un nivel meramente "nocional" o "intelectual": la Cruz es esencialmente una cuestión de "derramamiento de sangre" (la "sustancia vital" de Jn 10,17ss.). Este "derramamiento de sangre" se entiende como factor expiatorio (Rm 3,25), justificador (Rm 5,9) y purificador (1 Jn 1,7; Ap 7,14) en todos los niveles del Nuevo Testamento. Las palabras de institución muestran que la autoentrega eucarística de Jesús es anterior a cualquier acción de los hombres para enviarle a la muerte y que la alianza final y definitiva de Dios con los hombres se sella en la autoentrega de Jesús (Mt 26,28 parr.; 1 Co 11,25).

2. Se entrega "por nosotros" hasta el punto de *intercambiar su lugar con nosotros*. Entregado por nosotros, se hace "pecado" (2 Co 5,21) y "maldición" (Ga 3,13) para que nosotros "lleguemos a ser -es decir, participemos- de la justicia [de la alianza] de Dios" y recibamos "la bendición de Abrahán" y el "Espíritu prometido". El rico se hace pobre por nosotros, para que nosotros nos enriquezcamos con su pobreza (2 Co 8,9). En su cuerpo se condenan nuestro pecado y nuestra hostilidad (Rm 8,3; cf. Ef 2,14). El "Cordero de Dios que quita los pecados del mundo" (Jn 1,29; cf. 1 Jn 3,5) puede remitir al Siervo doliente que carga con los pecados (Is 53,4) o al cordero pascual (o chivo expiatorio, cf. Lv 16,7ss.); en todo caso, debe cargarlos realmente sobre sí para poder llevárselos (*airein*). Y debe ser realmente el Cordero de "Dios", *el* Cordero *de Dios*, quien ocupe el lugar del pecado, pues de otro modo no podría ocuparlo. Sobre la base de este intercambio de lugar, ya estamos "reconciliados con Dios" (Rom 5,18) antes de nuestro propio consentimiento, "siendo aún pecadores". Esto significa que somos ontológicamente "transferidos" (Col 1,13) y expropiados (1 Co 6,19; 2 Co 5,15; Rm 14,7), en la medida en que, en el acontecimiento pascual, hemos muerto con Cristo y hemos resucitado con Él (Rm 6,3ss; Col 3,3; Ef 2,5). El "indicativo" de este acontecimiento se expresa siempre como un "imperativo": debemos dejar que lo que es verdadero en sí mismo sea verdadero en nosotros y para nosotros, y esto no es sólo un resultado [*Ergebnis*], sino también un acontecimiento [*Ereignis*] (cf. Col 3,7-11), de cuya fecundidad activa podemos participar realmente (Col 1,24; Flp 2,17).

3. En primer lugar, el fruto del acontecimiento de la reconciliación puede verse más negativamente, como el hombre *liberado* de algo: de la esclavitud al pecado (Rom 7; Jn 8:34), del diablo (Jn 8:44; 1 Jn 3:8), de las "potencias del mundo" (Ga 4,3; Col 2,20), del poder de las tinieblas (Col 1,13), de la ley (Rm 7,1) y de la "ley del pecado y de la muerte" (Rm 8,2) y, por último, de la "ira venidera" (1 Ts 1,10). Esta liberación recuerda el "rescate" (= redención) de Israel de la "casa de esclavitud" en Egipto (1 Co 1,30) y se describe como el pago de un alto "precio" (la sangre de Cristo: 1 Co 6,20; 7,23; 1 Pe 1,18ss.), o "rescate" (Mc 10,45 par.); en términos cúlticos es una "propiciación" (Rm 3,25) que produce una "redención eterna" (Hb 9,12). En continuidad con el Antiguo Testamento, de nuevo la expiación se ve en términos de "sangre", sin la cual "no hay perdón" (Hb 9,22); pero lo que aquí se quiere decir es muerte (Hb 9,15), posiblemente muerte violenta, o, más exactamente, entrega de la vida (Jn 10), lo que nos remite al significado anterior.

4. Sin embargo, este desatar de ataduras (Lc 13,16; Mt 12,29) es mucho más que la mera restauración de una libertad perdida. Tiene lugar por medio del Espíritu Santo y nos imparte el Espíritu Santo de Dios, que llama "¡Abba, Padre!" en nosotros, asegurándonos que compartimos una filiación común con Cristo frente a Dios Padre (Gal 4:6s.; Rom 8:10s.). El lado positivo, por tanto, es que somos *atraídos a la vida divina, trinitaria*. Desde la perspectiva más elevada, la "redención por su sangre, el perdón de los pecados" es sólo una clemencia dentro del propósito divino que todo lo abarca. El propósito de Dios es capacitarnos, por gracia, para compartir la filiación de Cristo (Ef 1:5ss.) convirtiéndonos en "miembros de su cuerpo" (1 Cor 12; Ef 4, etc.). El Nuevo Testamento no conoce otro tipo de libertad que ésta, impartida por el Espíritu Santo y vivida por la fuerza del mismo Espíritu (Ga 5,13.18ss; cf. Jn 8,31s).

5. Mientras que, en relación con la situación desesperada del hombre, hay muchas referencias a la "cólera de Dios" (Mt 3,7 par.; Rom 1,18; Ef 2,3; Ap passim), todo el proceso de reconciliación se atribuye *al amor* misericordioso de Dios. Sobre la base del amor del Padre (Rm 8,39) y de Cristo (Rm 8,35), el Hijo fue entregado "por todos nosotros" (Rm 8,32) por el Padre. Es el inmenso amor de Dios por el mundo lo que le ha llevado a entregar a su Hijo único (Jn 3,16) y reconciliar así al mundo consigo (2 Co 5,19; Col 1,20). Ha dado a su Hijo el poder de dar la vida "por sus ovejas" (Jn 10,15), de entregar a los suyos el reino

que le ha sido entregado (Lc 22,30). Aunque esta obra de redención debe tener algo que ver con la "justicia" de la alianza de Dios (ya que se trata de restaurar y cumplir la alianza, que es una realidad de dos caras), sigue siendo cierto que todo fluye de la fuente primaria: el amor misericordioso de Dios.

Al examinar estos cinco aspectos, queda claro que van de la mano. También está claro que no pueden reducirse a una supuesta integración superior, a un "sistema". Demuestran su importancia para una soteriología eclesial mostrando su coherencia y aplicándola al anuncio del misterio y a la defensa de la fe cristiana. Sin embargo, esto sólo puede suceder si a todos los aspectos se les da el espacio adecuado.

Estos son los peligros que hay que evitar. (1) No debe permitirse que ningún aspecto domine y disminuya así la importancia de los demás. (2) El contenido completo de la afirmación central (que es el objetivo de los cinco aspectos) no puede ser sustituido por algún supuesto equivalente que sea más "inteligible" para el espíritu de una época diferente, pero que de hecho carece del centro de gravedad de la afirmación bíblica. (3) La tensión que existe entre dos aspectos no debe aflojarse, y mucho menos disolverse, en aras de una síntesis ilusoria: más bien debe *soportarse*.

La historia de la soteriología nos ofrece ejemplos de los tres peligros. Con respecto al primer peligro, hubo una teología del "intercambio" (véase el aspecto 2 más arriba), que no hizo justicia al primer aspecto; una teología de la liberación (aspecto 3 más arriba), que no prestó suficiente atención a los aspectos 1, 2 y 4; y una teología de la reconciliación (aspecto 5), que no tomó suficientemente en serio los aspectos 1 y 2.

En cuanto al segundo peligro, algunos teólogos han creído suficiente sustituir las nociones de "intercambio de lugares" (3) o de "autoinmolación" (1) por la de "solidaridad" de Dios (o de Jesús) con los pecadores.

Vemos el tercer peligro en una teología que trata de interpretar la "entrega" (1) como un mero símbolo del amor de Dios (5), sin dar así todo su peso a la realidad del "intercambio de lugares" (2).

Un examen de los principales intentos de construir una doctrina de la redención revelará varios de estos enfoques unilaterales. En cada caso, provocan infaliblemente una pérdida de tensión teodramática en el conjunto. Nos limitaremos a tres períodos, la Antigüedad, la Edad Media y la época moderna, cada uno de los cuales muestra una

relativa coherencia interna. Este último periodo se divide en dos tendencias opuestas.

2. Modelos en la historia de la teología

a. Los Padres

Por muy variadas que sean las teologías de los Padres, están relacionadas en su planteamiento fundamental. La institución básica, común a todas ellas, es el "intercambio". El que era Dios se hace hombre, para que el hombre pueda ocupar el lugar de Dios: *"Verbum Dei . . factus est quod nos sumus, uti nos perficeret esse quod est ipse*" (Ireneo).[1] Este tema dominante -véase más arriba, aspecto 2- implica automáticamente el aspecto 4: la redención no es simplemente liberación, sino iniciación en la vida divina, trinitaria;[2] pero también hace justicia al aspecto 3: la redención de los poderes hostiles a Dios debe ser "pagada". (En este contexto, la idea que se encuentra en algunos de los Padres, de que el diablo tiene poder -con razón o sin ella- sobre el hombre, debe verse más bien como símbolo del elemento de "justicia" que rige la relación entre Dios y la creación, tal como lo expone más tarde Anselmo. El diablo personifica los poderes esclavizadores; el "precio" puede pagarse también a la "muerte")[3]. El quinto aspecto (el amor del Padre, es decir, el amor del Dios trino) y el primero (la abnegación del Hijo) están siempre implícitos en el segundo aspecto dominante.

Su posición dominante se explica por la urgente necesidad -a causa de las herejías cristológicas- de afirmar la plena divinidad y la humanidad no abreviada del Mediador de la alianza. Como ya se ha demostrado suficientemente,[4] este aspecto no se debe a una irrupción del pensamiento griego en el medio bíblico: resulta del esfuerzo realizado para asegurar el pleno sentido soteriológico *del pro nobis* del Nuevo Testamento. Esta necesidad de asegurar la realidad de la Encarnación -y "encarnación" significa aquí menos el acto único de *hacerse* hombre que la condición permanente de *ser* hombre (y de haberse hecho hombre)- no debe dar la impresión de que, en lo que respecta a los Padres, la Pasión y la Resurrección tuvieran un significado menor. Tampoco debemos llamar "teología" a sus esfuerzos cristológicos y "espiritualidad" a su contemplación de la Cruz.[5] La verdadera cuestión que debemos plantear a la teología de los Padres es la siguiente: dado que eligieron el "intercambio" como tema central

(o se lo impusieron desde fuera), ¿lo siguieron con la radicalidad que exige el Nuevo Testamento? Y, en consecuencia, ¿incluyeron plenamente todos los demás temas y desplegaron así toda la potencialidad dramática de este clemento central del teo-drama?

"Admirabile Commercium"

Inicialmente, como hemos dicho, el modelo del "intercambio", expresado en la época del Concilio de Éfeso por el término *commercium6 -en sustitución de* términos anteriores, desafortunados, como *mixis* y *krasis7 - parece* "formal" o "neutro", permitiendo diferentes expresiones concretas. Sin embargo, el sentido esencial de las interpretaciones se mantiene constante. A continuación indicamos brevemente las distintas etapas.

α. Inicialmente, tenemos fórmulas de "intercambio" bautismal puramente cristológicas: "Él, siendo Dios, se hace hombre; los hombres que somos, nos hacemos divinos". El objetivo aquí es el *pro nobis*. Significativamente, estas fórmulas son actuales incluso antes de la definición explícita de la divinidad de Cristo en Nicca y se refieren principalmente al Logos (divino):

Ireneo: "El Logos se hizo hombre para que el hombre se apoderara del Logos en sí mismo; así, recibiendo la filiación, se convertiría en hijo de Dios" (*Adv. Haer*. 3, 19, 1). Incluso la *Carta a Diogneto* (SC 74, IX, 5) habla del "dulce intercambio" (*antallagē*) entre la culpa de muchos y la justicia de uno.

Cipriano: "Cristo quiso ser lo que es el hombre para que el hombre pudiera ser lo que es Cristo" (*Id*. 11).

Atanasio: "El Logos se hizo hombre para que nosotros nos divinizáramos" (*De Inc*. 54). "Hizo dioses (*etheopoiēse*) a los hombres haciéndose él mismo hombre" (*Or. c. Arian*. I, 38; cf. *Ep. ad. Adelph*. 4).

Hilario: "(Al hacerse hombre), el que es Dios no pierde su divinidad, sino que hace posible que el hombre se haga Dios" (*Trin*. IX, 3).

Gregorio Nacianceno: "Así se revistió de tu grosera materialidad, . . para que yo me hiciera Dios tanto como él se hizo hombre" (Or. 40, 45).

Agustín: "Para hacer dioses a los que eran hombres, el que era Dios se hizo hombre" (*Sermo* 192, 1).

León I: "El Redentor se hizo hijo de un hombre para que nosotros pudiéramos llegar a ser hijos de Dios" (*Sermo* 26, 2). "Se hizo hombre de nuestra raza para que pudiéramos llegar a ser partícipes de la

naturaleza divina" (*Sermo* 29, 5).

Cirilo de Alejandría: "Dios se hizo hombre para que nosotros nos hiciéramos dioses e hijos" (*As. Tes.* 25).

Desde Nicea, estas fórmulas de intercambio se han reiterado según la máxima constante de que sólo lo que ha sido adoptado (por Dios en Cristo) puede ser redimido. Por ejemplo, Proclus de Constantinopla: "Si no me hubiera adoptado, no me habría salvado" (*Or.* 1: PG 65, 699D).

β. Como hemos dicho, "Encarnación" significa no sólo el acto por el que el Hijo entra en la humanidad, sino la aceptación de toda una vida humana, propensa al sufrimiento. Desde el principio, por tanto, se dirige hacia la Pasión y la muerte.

Tertuliano: "*forma moriendi causa nascendi est" (Cam.* 6, 6).

Ireneo: "¿Cómo podría asumir el fin del hombre si antes no asumió el principio del hombre?" (*Epid.* 38).

Hilario: "Adoptarnos no es ninguna ventaja para Dios, sino que su voluntad de soportar la humillación significa nuestro adelanto" (*Trin.* 9, 3).

Agustín: "Su Pasión pertenece a su Encarnación" (*Sermo* 22, 1, 1). "La fuerza se hizo débil para que la debilidad se hiciera fuerte" (*Sermo* 190, 4).

Gregorio Nacianceno: "Tomó la peor parte para poder daros la mejor parte. . . . Se dejó despreciar para que vosotros fueseis glorificados" (*Or.* 1, 5).

Gregorio de Nisa: "Quien reflexione sobre el misterio se inclinará más a decir que no fue su muerte el resultado de su nacimiento, sino que aceptó nacer para poder morir" (*Or. cat.* 32).

León I: "El Hijo de Dios se hizo Hijo del Hombre para morir... y resucitar" (*Sermón de Navidad* 10).

γ. En el acto de la Encarnación, el Redentor expresa su solidaridad con toda la humanidad, cuya naturaleza comparte; sin embargo, según los Padres, es la *Pasión / Resurrección* (junto con el envío del Espíritu) lo que logra la redención concreta, objetiva (y subjetiva).

Ireneo: "Habiéndose hecho hombre, resumió en sí mismo la larga sucesión de las generaciones humanas; así fue la personificación de la salvación y como tal [*in compendio*] nos la ofreció" (*Adv. Haer.* 3, 18, 1).

Atanasio: "Él nos lleva a todos para que todos llevemos al Único Dios" (*De Inc. et c. Arian.* 8).

León I: "Así se incorporó a sí mismo en nosotros, y nosotros en él, para que el descenso de Dios a la humanidad constituyera el ascenso del hombre a lo divino" (*Sermo* 27, 2).

Sin embargo, hay matices en la afirmación de que la encarnación del Logos es el presupuesto para la aceptación y redención gratuita del hombre por parte de Dios:

Cirilo de Alejandría: "Me he hecho un solo cuerpo con ellos [los creyentes], y en consecuencia puedo aceptarlos [es decir, concederles la gracia] porque están físicamente unidos y ligados a mí en una relación de carne" (*Thes. ass*. 15; PG 75, 292A; cf. *In Joh*. 1, 14; PG 73, 161). A esto se refiere también la distinción entre estar unido al Hijo *physikōs* y *methektikōs*, "según la gracia" (*Rec. fid. ad Theod*. 13).

Gregorio de Nisa: la Encarnación es la unión de Dios con el hombre, que tiene como consecuencia que éste se una *dynamei* (en germen) a la Divinidad (Or. *cat.* 32, 5; 16, 9).[8]

Atanasio ve la asunción de la naturaleza humana como "mediadora" de la redención requerida (*De Inc*. 44); no podía tener lugar por una mera "señal" de Dios -un hecho que Anselmo subrayará más tarde-. Muchos Padres consideran que la afirmación de Pablo de que Jesús fue "hecho pecado" y "maldición" por nosotros (2 Cor 5, 21; Gal 3, 13) se refiere a esta asunción de la naturaleza humana pecadora: así Gregorio de Nisa (*Vita Moysis* 2, 33) y Gregorio Nacianceno, que dice que de este modo Jesús se hizo *autoamartia* y *autokatara* (la personificación del pecado y una *maldición-Or* 37; PG 36, 284).

Más adelante tendremos que valorar hasta qué punto tales expresiones, aplicadas a la Cruz (sobre todo por Orígenes y Crisóstomo), anticipan la teología de los Reformadores. Por el momento nos limitamos a observar que la teoría de Orígenes, según la cual el cuerpo como tal está relacionado con algún pecado premundano (*Hom. 22 en Lc*; Rauer 9, 173s.), no desempeña ningún papel en la teología de los Padres citados anteriormente.

En cualquier caso, el "intercambio" tiene una historia, tanto si se considera que va desde la Encarnación hasta la muerte y resurrección de Cristo, como si va desde la *relación* fundamental del hombre con Cristo (en el sentido de 2 Cor 5,14s.) hasta su *incorporación* efectiva a él.

δ. Dadas las implicaciones anteriores, la fórmula *commercium* puede desplegarse. Probablemente fue acuñada en Oriente en tiempos del Concilio de Éfeso (Proclus de Constantinopla: *phrikton syallagma: Or*. 1; PG 65, 688D-689A) y de allí entró en la liturgia romana (*admirabile*

commercium) bajo León I.[9] Pero la metáfora es común también en Agustín. Cristo es el "mercader celestial" que nos compra nuestras penas a cambio de su gracia. O Cristo "nos rescata" (de los "poderes") y pasa a "ofrecer en sacrificio" lo que así ha comprado, cf. el antiguo prefacio gelasiano: "*Beati lege commercii divinis humana mutantur, quia nostrorum omnium mors cruce Christi redempta* [!] *est*".[10] Nótese la introducción de temas bíblicos. Si bien es cierto que Cristo, en toda su humanidad, es también nuestro modelo y maestro, no es el tema de la *paideia* sino el del "intercambio" el que está en primer plano con los Padres.[11] Los acontecimientos de la salvación constituyen un "*commercium caritatis*" (Agustín, C. *Faust.* 5, 9), "*commercium salutare*" (León, *Sermo* 54, 4). Agustín: "De lo nuestro toma la muerte, para que de lo suyo nos dé la vida" (*Sermo* 232, 5). El don de Cristo no tiene ningún valor; esto es evidente, dada su divinidad. Pero el precio pagado es tan alto que con ello rescata a toda la tierra (como encontramos en la *En.* antidonatista *en Sal.* 147, 16). *"Assumpsit pro te quod offeret [!] pro te. . . . O magna mutatio* ['intercambio']: *vive de ipsius, quia de tuo mortuus est*" (*Sermo* Morin, 664).

Los Padres no imponen conscientemente ningún límite a la idea del "intercambio". Sin embargo, en armonía con sus ideas cristológicas, están obligados inconscientemente a asumir un límite. Al asumir "la semejanza de nuestra naturaleza pecaminosa" (Rom 8,3), el que es perfectamente impecable sólo puede adoptar las *consecuencias* del pecado que van unidas a esta naturaleza. Estos *pathē (affectus*) son debilidades, pero no son culpables; y -como a menudo se afirma- sólo los adopta en la medida en que nos hace presentes "en sí mismo".

El texto seminal procede de la pluma de Gregorio Nacianceno. La idea de Orígenes era que Cristo no está plenamente sujeto al Padre si "yo, el último pecador" (y, sin embargo, miembro de Cristo) no estoy aún plenamente sujeto a él (*Lev. hom.* 7, 1-2).[12] Gregorio retoma esta idea y dice que Cristo no está sujeto al Padre en la medida en que nos representa (*"en heautōi... typoi to hēmeteron"*). "Se ha apropiado [*oikeioumenos*] de nuestra locura y de nuestros pecados. Interpreta nuestro papel [*dramatourgeitai*] en nuestro nombre [*hyper hēmōn*]". Porque, como Logos, no era obediente ni desobediente, sino sólo subordinado. Sin embargo, ahora que ha adoptado "la forma del esclavo", "moldea en sí mismo lo que le es ajeno llevándome a mí y a todo lo que me pertenece; así consume lo que hay de malo en mí como el fuego consume la cera, o como el sol dispersa la niebla que cubre la tierra. Por mi parte, como resultado de esta mezcla

[*synkrāsin*], me hago partícipe de sus bienes" (*Or.* 30, PG 36, 108C-109C). Aquí Cristo se convierte en la figura central del escenario mundial. Desempeña su papel dramático, representándose no sólo a sí mismo, sino también a nosotros en él, sobre la base de una apropiación (*oikeiōsis*) por la que imagina e imprime (*typoun*) nuestra naturaleza caída dentro de sí mismo; lo defectuoso es así consumido, para que pueda ser genuinamente incorporado.

La cuestión crucial aquí es la siguiente. ¿Hasta qué punto es interno este juego de roles en el Cristo sufriente, y hasta qué punto se identifica él mismo con el rol? La relación entre Cristo, la Cabeza, y sus miembros (que somos nosotros), a la que también se refiere Gregorio Nacianceno, debe seguramente orientarnos en la dirección de una verdadera identificación.

Agustín se enfrenta al problema siguiendo la estela de Hilario y Ambrosio, cuyo tratamiento del tema era menos claro. Jesús adopta las emociones humanas, por ejemplo, el miedo mortal en Getsemaní, estas "conmociones de la debilidad humana, no a causa de una debilidad en su constitución, sino de una compasión voluntaria" (*En. en Sal.* 87, 3). Puesto que está libre de pecado, no necesita temer la muerte; pero, como Cabeza, adopta el lenguaje de sus miembros ("*non enim timebat mori qui venerat mori,. . . sed loquebantur membra in capite": En* Sal. 40, 6; cf. *En Sal.* 90, 19). Jesús experimenta el miedo a partir de una apropiación del libre albedrío, pero ésta está implícita en su aceptación de la naturaleza humana concreta y caída ("*moriturus ergo ex eo quod nostrum habebat, non in se, sed in nobis pavebat": En Sal.* 30, en. II, s. 1, 3). Para esta "apropiación", Agustín utiliza palabras como *repraesentare, transfigurare, personam agere* (es decir, actuar un papel).[13] Quiere mantener tanto el realismo de las emociones de Cristo como el hecho de que son deliberadamente queridas por él (*In Joh. tr.* 49, 18). En sí mismo, Jesús no necesitaba ser tentado; pero nosotros y nuestras tentaciones estamos en su carne (*In* Ps. 60, 3). Él no ha caído y, por tanto, no necesita temer a la muerte; pero experimenta libremente el miedo a la muerte, que no es suyo sino nuestro (*En Sal.* 93, 19). Del mismo modo, experimenta el abandono en la Cruz, no en sí mismo, sino en nosotros. El Hijo no podía ser abandonado por el Padre,[14] pero como nosotros estamos *realmente* en él, su grito mortal es *real.*

Cabe preguntarse si lo que aquí se quiere decir con la "voluntad" de Cristo de representar en sí mismo a sus miembros pecadores cubre en realidad lo que Gregorio entendía por *synkrāsis*, es decir, incluir la

culpa de los hombres, tal como lo expresa tajantemente Ambrosio: *"Peccata nostra non usu, sed qualitate suscepit" (Explan. Ps.* 38, 5). Agustín hace aquí una cuidadosa distinción: *"Invenit [Christus] nos iacentes in culpa et poena, suscepit solam poenam, et culpam solvit et poenam*" (*S. Guel.* 31, 3, Morin 558; cf. *Sermo* 171, 3, 3).15 De hecho, el "realismo místico" de la unidad de Cabeza y miembros desempeñará posteriormente un papel considerable (en Tomás).

De su reiterada interpretación de 2 Corintios 5:21 se desprende claramente que Agustín quería evitar cualquier contacto interno entre la pureza de la Cabeza y los pecados de los miembros. El hecho de que, "por nosotros", Dios "hizo pecado al que no conoció pecado" sólo podía significar que Dios lo hizo "sacrificio por el pecado": "*sacrificandus ad diluenda peccata*" (*Enchir.* 41; *Sermo* 152, 11; 134, 4-5; *Expos. Gal.* 11). Parece ser que Ambrosiaster fue el primero en proponer esta explicación16 ; después de Agustín, se transmitió sin interrupción, persistiendo hasta la Edad Media17.

Los griegos tuvieron que vérselas con el duro lenguaje de Gregorio en el Discurso 30, ya citado: *"Holon en heautōi eme pherōn meta ton emou*": "Me llevó en mi totalidad dentro de sí junto con todo lo que es mío" (PG 36, 109C). Pero Máximo tiene cuidado de distinguir entre las consecuencias del pecado (que pueden denominarse *tēn di'eme hamartian*), es decir, la "corrupción de la naturaleza" que Jesús tomó sobre sí, y el pecado mismo (*tēn emēn hamartian*), que no podía asumir. Sólo en el sentido de soportar los efectos del pecado se somete Jesús al juicio junto con nosotros (*synkatakrinas hēmīn heauton: Quaest. ad Thai.* 42; PG 90, 408A; *Ambig.* 42; PG 91, 1348BC). No obstante, su adopción de nuestro miedo mortal es real; no es meramente simulada, no es *efántasis de movimiento (Op.* 16; PG 91, 196D). Cuando Jesús hace su oración en el Monte de los Olivos, manifiesta en primer lugar horror real por parte de su voluntad humana, antes de que esta misma voluntad se doblegue y consienta a la voluntad divina; Máximo ve esto como una prueba de su propia doctrina de las dos voluntades.18 Ciertos monotelitas, siguiendo a Pirro, se basaban en la *oikeiōsis* de Gregorio y suponían que Jesús sólo se había "atribuido" una voluntad humana. Máximo pregunta a sus oponentes si este consentimiento por parte de Jesús es sustancial (*ousiōdēs*) o meramente una cuestión de actitud externa (*schetikē*), como, por ejemplo, cuando los amigos se atribuyen lo que hacen o sufren, sin experimentarlo realmente. Pirro, desde luego, se ve obligado a afirmar lo primero (*Disp. c. Pirro*, PG 91, 304AB). Sin embargo, como hemos visto, la voluntad física y creada

de Jesús sólo asume las *consecuencias* del pecado, aunque, según Máximo (citado aquí palabra por palabra por Gregorio), "me llevó en mi totalidad dentro de sí, junto con todo lo mío, para poder impartir la redención a todo mi ser, quitándome toda la maldición del pecado" (*Op*. 9; PG 91, 128D). Máximo tampoco tarda en describir la asunción por Jesús de las consecuencias del pecado como "autosacrificio" (*Ad Thai*. 36; PG 90, 380B), y como la aniquilación de los poderes hostiles a Dios (*Ad Thai*. 21, PG 90, 316A).

Para Juan Damasceno, la voluntad sustancial y creatural de Cristo era algo que había que dar por supuesto; puede usar *schetikōs* en un nuevo sentido, enlazando con lo que dijo Máximo en su "Disputación": "Jesús toma sobre sí el *pathē* no pecaminoso y, además, *kat' oikeiōsin schetikēn*, las deudas así contraídas". Esto último se hace así: es como si una persona "representara a otra [*prosopon hypodytai*] por compasión o amor y en su lugar hablara por ella con palabras que en modo alguno se aplican al propio hablante". De acuerdo con esta *oikeiōsis*, él [Cristo] ha asumido nuestra maldición y nuestro desamparo, no como si realmente hubiera sido o se hubiera convertido en estas cosas él mismo, sino asumiendo el papel [*prosōpon*] y haciéndose semejante a nosotros. Esto es lo que se quiere decir cuando la Escritura dice: 'Se hizo maldición por nosotros' " (PG 94, 1003).

En todas partes esta fórmula, "yo en mi totalidad y todo lo que es mío", se limita igualmente a las consecuencias del pecado y al castigo debido al pecado, mientras que el pecado mismo *no* es asumido por él. De este modo, el *admirabile commercium* tropieza con un límite inconsciente, inconsciente porque se da por supuesto. El Redentor que actúa en el escenario mundial no cumple completamente su función de representar al pecador ante Dios. Por otra parte, el hecho de que esta limitación sea inconsciente significa que, con su fórmula *commercium*, los Padres desean aferrarse a todo el realismo no abreviado del Evangelio. La fórmula *pro nobis* es constante desde los primeros hasta los últimos tiempos, y no está sujeta a ninguna restricción. Así la encontramos en 1 Clemente,19 la Didajé,20 el Pseudo-Bernabé21 y hasta Ignacio de Antioquía,22 Policarpo23 y el Pastor de Hernias,24 donde hay un mayor desarrollo de Isaías 53.25 Desde Orígenes26 y Cipriano,27 llega hasta Atanasio28 y Cirilo de Alejandría.29 Además *del pro nobis*, Ambrosio subraya el *pro me* paulino de un modo particularmente intenso y personal30 ; pero esto también es familiar a los Padres antioquenos31 y, por supuesto, a Agustín.32 La liturgia lo recuerda continuamente y es consciente de ello. Hay un uso continuo

de sustantivos con el prefijo *anti-* (cf. el *antilytron*, "rescate", de 1 Timoteo 2:6, siguiendo a Marcos 10:45, Mateo 20:28); desde Eusebio en adelante, tenemos antipsicótico33 de manera similar en el sentido de "rescate" -en realidad "chivo expiatorio".34 Atanasio también habla de esto (*Inc*. 8; cf. *autididous: C*. *Arian*. 2, 66), mientras que en Gregorio de Nisa vuelve *el antallagma* bíblico (Mc 8, 37 par.), aplicado a Cristo (C. *Eunom*. 11; PG 45, 860).

b. El modelo medieval

Anselm

Anselmo es el primero en desarrollar una soteriología sistemática, esforzándose por reunir e integrar motivos heredados de la Escritura y de los Padres. Dificulta su tarea al tratar de operar *remoto Christo* cuando demuestra a los incrédulos (y a los creyentes que no están demasiado seguros) que la Encarnación del Hijo de Dios era "necesaria". Hay cosas que parecen totalmente naturales una vez que presuponemos la alianza histórica de Dios con Israel (y la alianza de Noé con la humanidad); es decir, la relación bilateral entre Dios y su pueblo y los elementos jurídicos que están implícitos incluso en una alianza que ha surgido por gracia. Estos elementos se vuelven más abstractos y menos claros cuando se excluye metodológicamente la historia de la salvación y se considera como único fundamento la relación (*ordo*) de Dios con su creación. Sin embargo, hay que decir inmediatamente que los actuales ataques polémicos contra el supuesto "legalismo" de Anselmo son insensatos, tanto si proceden de teólogos protestantes como católicos. Tal enfoque no hace justicia a las categorías jurídicas que son intrínsecas a la libertad personal de Dios y a la de la criatura. Anselmo se hace sustancialmente más accesible si nos acercamos a él después de haber sido educados en la Antigua Alianza, donde, en la libre gracia divina, se establece una norma recíproca y bilateral de conducta justa. Esta norma se mantiene incondicionalmente por parte de Dios debido a su fidelidad al pacto, incluso cuando el hombre se muestra infiel.

Como consecuencia de su restricción metodológica, Anselmo también se lo pone difícil a la hora de sintetizar los cinco temas bíblicos centrales. En el centro de sus reflexiones sitúa el concepto de *satisfactio*, tomado de los Padres latinos, Tertuliano1, Hilario2 y Ambrosio3. La utilización de este concepto le lleva a privilegiar el tercer aspecto

bíblico, es decir, la liberación del hombre por el "rescate" o la "satisfacción", y el aspecto del "intercambio" se pone al servicio de este contexto: El que es a la vez Dios y el hombre debe tomar realmente el lugar del hombre para que éste, dada su insolvencia por el pecado, encuentre alivio Esto no hace olvidar en absoluto a Anselmo el quinto aspecto (el amor de Dios) ni el primero, que se desprende de él (la entrega del Hijo); lo remonta todo a la misericordia del Padre y a la libre entrega del Hijo: "*Quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori . . unde se redimat non habenti Deus Pater dicit: Accipe Unigenitum meum et da pro te; et ipse Filius: Tolle me et redime te*? "[4] En cuanto al cuarto aspecto escriturario, es decir, la iniciación del hombre, lograda por la redención, en la vida de la Trinidad, queda implícito, no se trata explícitamente. Del mismo modo, no hay un tratamiento expreso de la Resurrección de Cristo ni del Espíritu Santo.

Anselmo admite abiertamente sus límites metodológicos autoimpuestos. Es precisamente consciente de la cualidad de misterio de la expiación y, de hecho, trata de encomendar esta cualidad a la fe señalando ciertos aspectos racionales que manifiesta.[5] Presupone, con razón, que el honor "exterior" de Dios -y en concreto esto significa su posición en la alianza hecha con el hombre- no puede ser restaurado ni por el mero perdón del pecado por parte de Dios (I, 12)[6] ni por el mero remordimiento por parte del pecador (I, 21). (En cuanto al honor "interior" de Dios, sigue siendo inatacable.) De ello se sigue que se requiere una iniciativa por parte del Dios misericordioso para animar al hombre a cumplir su parte. Para el mismo Anselmo, no hay oposición entre los aspectos jurídico y personal de la relación Dios-hombre. A la vista de lo anterior, toda polémica contra Anselmo en este ámbito debe ser abandonada.

Puesto que Anselmo fue el primero que intentó reunir los motivos soteriológicos de la Escritura en un "sistema" racional coherente, la dimensión dramática de la redención del mundo en Cristo afloró en su teología como nunca antes, en términos no sólo de contenido, sino también de forma. Describe una acción que tiene lugar entre Dios y el mundo; mediante la unidad de "libertad" (por parte de Dios) y "necesidad", esta acción tiene la vivacidad de una acción dramática cerrada con una lógica interna que procede, no de la necesidad del destino que desborda la libertad (*necessitas antecedens*), sino de una necesidad que surge del carácter libre de las partes implicadas (*necessitas sequens*, II, 17). Con ello se cumple formalmente la exigencia de una acción dramática bien construida,[7] tal como ya

hemos mostrado en relación con el drama del destino de Calderón, un drama que se abre continuamente desde dentro para que se haga justicia a la realidad de la libertad.[8] Anselmo no temía esmerarse en mostrar que, en Dios, la libertad no puede ser sino idéntica a la "*rectitud*", que contiene no sólo la verdad absoluta y la bondad, sino también la justicia y la misericordia: tienen una fuente común. Esto se refleja en el orden (*ordo*) que sostiene el mundo creado por Dios: de ello se sigue que Dios se debe a sí mismo (su "honor") poner fin al desorden introducido en el mundo por la libertad creada del hombre, y esto lo hace interviniendo tanto con su rectitud como con su misericordia. Como en la Biblia, esto se hace con vistas a la relación entre Dios y el hombre pecador, que tiene necesidad de redención; en Anselmo, la cuestión de los ángeles caídos que están más allá de la redención permanece en la sombra, como en la Escritura, y sólo se plantea en la medida en que el hombre tiene que llenar el vacío así creado en las filas de los ángeles (I, 16-18) -tema retomado por Agustín. Este tema sigue siendo una "subtrama" que no perturba el desarrollo autónomo de la acción principal ni le añade nada sustancial. Hay una transición necesaria en la teología de una visión estética a una visión dramática del mundo; pocas veces ha sido tan clara como ésta: El "*honor*" de Anselmo es la "*gloria*" de Dios en una forma contemporánea, y la "*pulchritude universi*" de Agustín, que Anselmo asume (I, 15), es lo mismo que el "*ordo*" que debe establecerse de un modo u otro, ya sea por *poena* o *satisfactio* (I, 15). El hombre no puede proporcionar esta última, pues todo se lo debe a Dios, incluso su muerte, ya que es pecador. Por otra parte, la culpa del hombre exige una recompensa mediante una obra de supererogación.[9] De ello se deduce, por tanto, que el Hijo de Dios debe encarnarse; ésta es únicamente la obra del Dios misericordioso, pero la realiza el hombre Jesús. Como todos los temas individuales de Anselmo, éste es tradicional. Pero la forma en que los motivos encajan entre sí y se conducen unos a otros es nueva; pone de relieve la dimensión dramática en la "belleza" del plan divino del mundo, una dimensión que hasta ahora estaba latente. De hecho, la interacción de esta necesidad entrelazada (*necessitas*) y la libertad perfecta e íntegra de Dios -y esto se aplica tanto al Dios trino como al Padre y al Hijo por separado- hace aflorar la dimensión estética que conserva y alimenta lo dramático[10].

En cuanto a la libertad de la acción divina, su "necesidad" reside únicamente en la naturaleza de Dios y en la relación interna entre Él y

la obra que ha emprendido con el mundo y con el hombre. Todo, incluida la muerte de Jesús, se sigue de ella (*necessitas sequens*) de acuerdo con la decisión libre de permitir al hombre gozar de la visión beatífica de Dios. Por supuesto, esta decisión es trinitaria, y se origina tanto en el Hijo como en el Padre y el Espíritu.[11] Así, "[el Padre] no obligó a Cristo a morir: Cristo mismo sufrió la muerte voluntariamente [*sponte*]" (I, 9). Este *sponte* recurrente es el leitmotiv de la acción dramática. Una y otra vez se atribuye al Hijo, incluso después de su Encarnación, incluso en su estricta obediencia al Padre (el tipo de obediencia que el hombre debe a Dios, incluso hasta la muerte); el resultado es que el "mandato" que Dios dirige al Hijo parece tener cada vez más la forma de una "concesión", de una "ratificación" de la voluntad del Hijo.[12]

Si el Hijo se hace hombre -no por una kénosis por parte de Dios, ya que esto es imposible dada la inmutabilidad de la esencia divina[13] - le debe a Dios (el Padre) una vida de perfecta justicia. Más aún: le debe sufrir por esa justicia a la que se aferra con tanta tenacidad. En términos negativos, esto significa que, para Anselmo, ni la vida de Jesús ni siquiera sus sufrimientos representan una obra de supererogación, sino sólo su muerte. Puesto que no era pecador, morir no era una deuda que tuviera que pagar. (Positivamente, significa que la muerte de Jesús no fue un hecho aislado, sino la consecuencia final de una justicia que había mantenido durante toda su vida (*perseveranter servando iustitiam*, II, 11; *veritatem et iustitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat*, I, 9). Este aspecto, que ve en la muerte de Jesús la consecuencia última de su iniciativa en favor de la justicia, podría establecer un vínculo con una teología de la liberación. En todo caso, muestra que no es sólo la naturaleza divina del Hijo la que ejerce la libre voluntad (*sponte*), mientras que su voluntad humana "se limita a obedecer". Al contrario, la humanidad de Jesús, con su libre albedrío (como queda claro a partir de Máximo), participa en su muerte expiatoria de libre albedrío: su objetivo es la liberación final del hombre (*liberatio*). Por otra parte, esta liberación no puede ser automática: no puede anular la libertad naturalmente constituida del hombre, aunque sea pecador. Anselmo hace una distinción importante entre una restauración objetiva del orden del mundo mediante la muerte de Cristo y la apropiación subjetiva de la gracia redentora por parte del pecador que se arrepiente y se convierte (II, 16; II, 19). En principio, esta conversión puede producirse después o antes de la muerte de Jesús en la Cruz, pero tiene lugar gracias a los méritos de

este último, como ilustra Anselmo.[14] En Jesús, un hombre ha realizado tal satisfacción que, a partir de su logro, todos los demás pueden tener parte en ella. Esto sólo es posible porque Jesús es también Dios, lo que significa que todo lo que hace tiene un valor y una fecundidad superiores. Puesto que, siendo Dios, no puede beneficiarse él mismo de la recompensa, la pone a disposición del hombre pecador, en cuyo nombre se emprendió toda la obra: "*solvit pro peccatoribus quod pro se non debebat*" (II, 18). El *pro nobis* (I, 6), *propter salvandos* (II, 19) es un tema constante, y la iniciativa del Dios trino en la obra de la redención es tan evidente como la del hombre Jesús.

La interpretación de Anselmo del misterio de la redención fascinó a todos los que vinieron después de él, pero tiene sus defectos. La idea del "intercambio" ya no está en el centro, sino que es una variante del motivo del rescate. (*La satisfactio*, emprendida como acto de penitencia de libre voluntad, es en definitiva un "rescate", *redemptio*, I, 1; I, 3; I, 6; II, 16; II, 21, pagado por un "precio", *pretium*, II, 20). En consecuencia, lo que para los Padres era una limitación inconsciente es ahora una clemencia consciente e indispensable: el Inocente que sufre la muerte no debe entrar en contacto con los pecados de los demás para que su obra sea eficaz. La muerte de Cristo se coloca en un platillo de la balanza y los pecados del mundo en el otro; su muerte sobrebalancea el pecado del mundo debido a la naturaleza de libre albedrío y al valor divino de la primera.15 Aquí Jesús es menos que nunca el "Portador del pecado". De ahí la extraña opinión de Anselmo -frente a los relatos evangélicos de la Pasión- de que los sufrimientos de Cristo no son expiatorios, sino sólo ejemplares (*exención*, II, 11).[16] Al limitarse únicamente al factor de la muerte, Anselmo coincide con la teología de Karl Rahner, que con frecuencia le ataca en otras cuestiones.[17] Semejante punto de vista sólo puede entenderse en la medida en que el concepto de "mérito" aún no está aclarado en Anselmo. Contrariamente a muchos Padres, él no ve que toda la vida, obra y sufrimiento de Jesús sean meritorios. Tampoco piensa en términos de un sufrimiento representativo y expiatorio por los pecados de los hombres. Su cristología es calcedoniana y completamente ortodoxa (I, 8), pero lo que permanece oscuro es la relación entre la decisión soberana de la Divinidad, una decisión que implica sufrimiento, y la aceptación obediente de esa decisión por parte de la humanidad. Lo que falta es el vínculo con la *missio* trinitaria del Hijo, su "envío" por el Padre sobre la base de su *processio*. Así, Anselmo no puede explicar por qué la obediencia de Jesús se dirige enfáticamente

al Padre y no a toda la Trinidad.[18] También falta la conexión orgánica entre Cristo y todos los demás seres humanos, que se establece por la Encarnación y sobre la que los Padres ponen tanto énfasis. El hecho de que Cristo sea el Nuevo Adán, poseedor de la *gratia capitis*, es más supuesto que declarado. En consecuencia, según Anselmo, la gracia redentora de Cristo se pone a disposición de sus hermanos sólo porque él mismo no puede usarla (puesto que toda la gloria ya es suya). Es cierto que el *pro nobis* es parte integrante de los fines de la Encarnación y de la muerte expiatoria de Cristo, pero, a diferencia de los Padres, Anselmo no lo ve fundado orgánicamente en el acto de la Encarnación.

Thomas

La idea fundamental de Anselmo es que la obra de Cristo supera incomparablemente todo el pecado del mundo (*praevalet* II, 14; *incomparabiliter superat* II, 18; *recompensat* II, 18).[1] De este modo, constituye la "satisfacción" perfecta por el pecado. Este punto de vista es también central en la ambiciosa síntesis cristológica del Aquinate. Aunque mantiene a Anselmo como punto de referencia, abre los límites metodológicos autoimpuestos por éste y, en la medida de lo posible, incorpora todos los temas de la Escritura y de los Padres. En todo momento es consciente de que todos los conceptos aplicados al *mysterium* son más indicadores e imágenes que definiciones exhaustivas, por lo que se refiere al mismo tiempo a *meritum, satisfactio, sacrificium, redemptio* (*S. Th.* III, 48, 1-4; 6 ad 3). Como Anselmo, pone el acento en el amor de Dios, que "inspira" (*inspiravit*)[2] al Encarnado la voluntad amorosa de cumplir el decreto eterno, y en el amor de Cristo, que, cumpliendo hasta el fin el mandamiento del amor, muere por sus amigos (C. G. III, 158 final; IV, 55 resp. 13, 20). También subraya la dignidad divina de su persona (*ibid.*, resp. 23, 24). Pero, al mismo tiempo, se esfuerza desde el principio en resistirse a la idea de un precio de rescate a pagar a los "poderes "[3] o de una acción punitiva destinada a aplacar la cólera divina[4].

Anselmo había hecho hincapié en los temas escriturales primero, tercero y quinto. Tomás tiene un paso más largo que Anselmo. Da más importancia al cuarto tema, a saber, la gracia de la filiación[5] que se concede a los pecadores como resultado de la obra de la reconciliación (Pasión y Resurrección vistas como *satisfactio superabundante*), abriendo el cielo (49, 5) y dando acceso a la bienaventuranza eterna

en Dios y a la participación en su naturaleza (22, 1). Sin embargo, su apego a Anselmo le impide tener en cuenta el tema patrístico del "intercambio de lugares". Los estudiosos han señalado, con razón, que Tomás da un acertado tratamiento teológico a toda la vida de Jesús, y en particular a su glorificación, integrándola en los acontecimientos de la reconciliación6. Así, al igual que los Padres, trata a fondo la cuestión de las *pasiones* adoptadas por Jesús7 y justifica la oración de Jesús por ser el Sacerdote de la humanidad (*fons totius sacerdotii*, 22, 4); es más, incluso podía orar por sí mismo, ya que poseía *similitudinem peccati in carne (ibid.*, ad 1). Sin embargo, en Tomás, como en Anselmo, encontramos la misma falta de contacto interior entre Jesús y la realidad del pecado como tal.

Esta conexión que falta en Anselmo entre Cristo y la humanidad "por la que" sufre8 queda establecida a gran escala por la idea patrística del vínculo orgánico entre Cristo, que es la Cabeza, y la Iglesia (y potencialmente toda la humanidad) como su Cuerpo. La gracia personal de Cristo es al mismo tiempo *gratia capitis*, que desborda sobre los miembros de su Cuerpo (49, 1: *Ecclesia quasi una persona cum suo capite*; III, 8, 1-3: *virtutem habet influendi gratiam in omnia membra: ibid.*, 1, *ut . . . ab ipso (gratia) redundant ad membra*: 48, 1). Como ningún otro9 , Cristo es el Mediador eficaz entre Dios y los hombres. Pero esta afirmación, que basta para la operación de satisfacción, es todo lo que hay: cuando Tomás llega a hablar de los sufrimientos de Cristo -que, en contraste con Anselmo, sí considera que tienen un valor como *satisfactio* (49, 1-5)- su descripción es extrañamente plana, casi de tono moralizante, a pesar de todos los superlativos que emplea. Repasa los relatos de la Pasión (46, 5) y da razones por las que Cristo soportó "todos los sufrimientos humanos" (si no *secundum speciem*, sí *secundum genus*); sugiere por qué sus dolores fueron mayores que cualquiera que pueda experimentarse en esta vida (excluyendo explícitamente el infierno: 46, 6, cf. obj. 3); pero todo el tiempo se cuida de insistir en que, durante la Pasión, Cristo no pudo perder la visión bendita de Dios: "Dios nunca fue causa de dolor para su alma": 46, 7. En cuanto a las razones de la Pasión, la primera es demostrar el amor de Dios por el hombre; la segunda, dar "ejemplo de obediencia, humildad, valentía, justicia y las demás virtudes"; a continuación, merecer la justificación; después, recordar al hombre que se aleje del pecado. La razón patrística y anselmiana viene en último lugar: era conveniente que el hombre, vencido por el diablo, triunfara ahora como hombre sobre el diablo10 (46, 3). Por último, es extraño que

Tomás, que había relatado minuciosamente los sufrimientos del alma de Cristo, prefiriera más tarde describir la Pasión como un acontecimiento corporal11 de un modo que casi recuerda a Atanasio. No se insiste en absoluto en el abandono de Cristo por Dios como centro de la Pasión12.

No obstante, Tomás nos da este sorprendente giro de frase: Jesús sufrió tanto "porque en el sufrimiento hizo satisfacción por todos los pecados de la humanidad, *unde ea quasi sibi adscribit*" (46, 6), "*pro omnibus peccatis simul doluit*" (*ibid.*, ad 4): en cada caso cita el Antiguo Testamento. Sin embargo, debemos entender esta "atribución" del pecado en el mismo sentido que la *oikeiōsis* de los Padres.

Tomás nos advierte contra una comprensión demasiado estricta de la *necessitas* anselmiana (de la Encarnación y la Pasión): Dios era libre de idear otras formas de reconciliar al mundo consigo mismo. Sólo si tenemos en cuenta su *libre* decisión de salvar al mundo podemos hablar de una (consecuente) "necesidad" (46, 2) en vista de la meta: la liberación del hombre de los "poderes", la exaltación de Cristo sobre la base de su humillación y el cumplimiento de las profecías (46, 1). Pero Tomás está de acuerdo con Anselmo en que la expiación como resultado de la satisfacción mediante el sufrimiento muestra una "misericordia más sobreabundante" por parte de Dios "que si hubiera perdonado los pecados sin satisfacción" (*ibid.*, ad 3). Si preguntamos si habría sido suficiente que el Encarnado pagara un precio menor, la respuesta inmediata es Sí, debido a la *infinita dignitas personae Christi*. Sin embargo, Tomás sigue volviendo al propósito libre y eterno de Dios, que fijó este precio, y no otro, para la reconciliación del mundo (*Quodl.* II, q 1, a 2). La satisfacción se logra mediante el sufrimiento de la humanidad de la Segunda Persona Divina; esta humanidad es el "órgano" (*instrumentum*) mediante el cual el Dios-hombre la realiza; según Pablo (1 Cor 1, 25), es precisamente la debilidad del hombre que sufre la que canaliza y demuestra la mayor fuerza de Dios (III, 48, 6). Esta "debilidad" es la de todo el ser humano Jesús, sufriendo en la angustia mortal; su obediencia y disposición a abrazar la muerte ejercen sobre Dios una influencia misteriosa y reconciliadora (*ut per ipsum placetur Deus. . . . Propter hoc bonum in natura human a inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani. . . . Per passionem Christi est sublata odii causa*: 49, 4). Hay aquí un círculo de misterio, análogo al círculo del que habla Tomás en relación con la oración de intercesión. Por una parte, Dios siempre ha incluido la intercesión del ser humano libre en sus planes eternos e inmutables de salvación; y, por otra, se deja "influir" por esa oración. En cuanto a la Pasión de

Cristo, es más que un signo del deseo constante y anterior de Dios de reconciliarse con el mundo; es más que un signo sacramental de que Dios se reconcilia con el mundo y aplica al mundo los frutos de esta reconciliación: es en verdad el acontecimiento *por el que* la cólera de Dios se aparta del pecador, aunque siga siendo cierto que, desde antes de todos los tiempos, Dios ya había especificado la Pasión y la satisfacción de Cristo como el medio por el que esto debía realizarse. Tomás acerca los dos polos de la paradoja (es decir, que Dios es intocable y, sin embargo, puede ser tocado por algún acontecimiento terrenal): El amor eterno de Dios designa que la obra de amor, realizada en la dimensión del tiempo, logre la reconciliación, pues "*mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit*" (*C. G*. IV, 55, resp. 22-23). Como en Anselmo, todo el énfasis recae en la libertad del amor divino. Ésta se manifiesta, en el nivel más alto, en la libertad del amor-muerte de Cristo en favor de los pecadores.

c. Modelos contemporáneos

Hay dos maneras de enfocar los modelos contemporáneos. Conceptos como "sacrificio", "rescate" y "satisfacción", es decir, ayudas a la comprensión empleadas por el pensamiento bíblico y antiguo que ahora ya no son inteligibles, pueden ser sustituidos por otros conceptos más claros para el hombre moderno. Alternativamente, se puede intentar salvar el abismo que se abre cada vez más (hasta Anselmo y sus sucesores) entre la persona y la obra de Jesús y el resto de la humanidad, en contra de la intuición original de los Padres sobre el *commercium*, la unión de Dios y el hombre mediante el "intercambio de lugares". Si se toman en conjunto ambos intentos, debería ser posible llegar a un nuevo y prometedor enfoque que presentara el plan teológico-histórico original de forma radical (retrospectiva). Esto promovería una reflexión lo más satisfactoria posible sobre los temas bíblicos que hemos enumerado.

Si observamos la historia de los tiempos modernos, nos inclinamos a dudar de que pueda decirse que estas dos nuevas vías, cada una de las cuales ha conducido a resultados individuales apreciables, converjan automáticamente en una síntesis (y, en cualquier caso, tal síntesis, por su propia naturaleza, no puede ni debe ser un "sistema"). De hecho, los dos enfoques parecen esencialmente opuestos. El primer modelo, que pretende proporcionar un nuevo conjunto de ayudas a la comprensión centradas en la idea de la *solidaridad* de Jesús con la humanidad, se orienta principalmente a partir de su humanidad y de su ministerio activo. El segundo modelo, que quiere seguir el tema *del commercio* de forma radical e insistir en la plena *sustitución*, se fija sobre todo en la Cruz tal como la interpreta Pablo: aquí la plena divinidad de la persona de Jesús es el factor decisivo.

Al igual que el mundo antiguo y medieval, el mundo moderno es muy consciente, a la hora de contemplar el misterio de Cristo, de que gira en torno al centro del drama en el que están implicados Dios y el hombre. Incluso en el drama puramente humano, los dos temas se refieren a situaciones centrales y dramáticas. Por una parte, tenemos la solidaridad que llega hasta el final -es decir, hasta la muerte-, como al final de *El idiota* de Dostoievski o en *El rey Lear*; y, por otra parte, está el sufrimiento representativo que se encuentra (tanto en su aspecto religioso como social) en Eurípides, que Faulkner y Camus (*Réquiem por una monja*) han retratado convincentemente en nuestro propio tiempo. También aquí la muerte es el horizonte.[1] ¿Y si estas dos líneas, que en principio parecen divergir, acabaran convergiendo? Tendremos que reflexionar sobre ello al final de nuestra soteriología.

Esta palabra llega tarde, pero lo que significa se encuentra en una fase temprana. Sin embargo, requiere algún comentario. Es muy persuasiva, en el sentido de que lo que antes se formulaba en términos primordialmente ontológicos se plantea ahora en términos de conciencia personal: en Jesús, Dios mismo desea compartir plenamente el destino humano; desea estar ahí "para" el hombre. Este "para" bíblico es lo que expresa otra nueva acuñación, a saber, "pro-existencia"; tiene una inmediatez similar, y (tras cierta reflexión) su significado es accesible a todos. Karl Barth lo ha hecho de la manera más sencilla, describiendo al hombre medio como "el hombre *con* los demás", y a Jesús como "el hombre *para* los demás".2 Sin embargo, esto plantea inmediatamente la cuestión del contenido de este "pro", o "para". ¿Debe entenderse como una inversión primordialmente social de sí mismo o como algo más -y, en tal caso, qué? Esto demuestra que el concepto de "solidaridad" que vamos a examinar no es en absoluto unívoco. Puede utilizarse de forma más o menos exclusiva o inclusiva.

En primer lugar, hay que decir que muchos autores católicos utilizan el concepto de "solidaridad" como expresión viva de la comunión de Jesús con nuestra naturaleza (pecadora). Dos ejemplos lo ilustrarán. F. Prat considera el "principio fundamental de solidaridad" como la piedra angular de la soteriología,3 "reconocido cada vez más por los teólogos modernos". "Cristo tomó sobre sí los pecados de los hombres para salvarlos; ha entrado en comunión con su naturaleza pecadora, y, para salvar a los judíos, y posteriormente a los gentiles, toma sobre sí su maldición, o mejor dicho, se hace partícipe de la maldición que pesa sobre ellos." "No hay intercambio de personas, sino solidaridad de acción. El pecado no se transfiere de los hombres a Cristo, sino que se extiende de los hombres para incluir a Cristo." Podemos dejar a un lado la cuestión de si tales afirmaciones son adecuadas; pero, en cualquier caso, Prat tiene aquí en mente la enseñanza católica (en contradicción con la teología luterana).

J. Alfaro también considera el concepto de "solidaridad" como el elemento central de la teología patrística, que Tomás intentó expresar mediante la *gratia capitis*: "La razón última de la redención está en el amor de Dios al hombre pecador y en la solidaridad de Cristo con los hombres, es decir, en su gracia como Cabeza y en su identificación con los hombres por su amor "4. Es significativo que Alfaro rechace la opinión de Rivière (y de Montcheuil) de que lo redentor de la Cruz consiste exclusivamente en el amor y la obediencia de Jesús, no en sus

sufrimientos, y que éstos son "sólo consecuencia de su humanidad y de las circunstancias históricas de su vida". Según Alfaro, esta opinión, que procede de Anselmo y se encuentra también en K. Rahner, "olvida la solidaridad del Hijo de Dios encarnado con la humanidad *pecadora* y la estrecha frontera que existe entre el pecado y la muerte".[5]

Tal uso del concepto está fuera de toda crítica. Desgraciadamente, es fácil que pase desapercibido y se utilice mal a manos de una cristología liberal que pone el acento en la solidaridad de Jesús -expresada en su vida y en sus enseñanzas- con los pobres, los pecadores y los marginados, y considera que la Cruz no es más que la consecuencia última de esta solidaridad "social". Este cambio de énfasis se produce ya en Socinius (*De Jesu Christo Servatore*), con su tesis principal de que Jesús se convirtió en el Redentor, no por su muerte en la Cruz, sino por su ejemplo moral y su enseñanza. Como es bien sabido, los socinianos, expulsados de Polonia, ejercieron una considerable influencia en Holanda e Inglaterra y en la Ilustración. De diferentes maneras, el Jesús de Herder, Kant, Schleiermacher y Ritschl puede describirse en términos de "solidaridad"; el concepto se encuentra en muchas de las cristologías más recientes que ven el núcleo del acontecimiento de Cristo en la comunión paradigmática de Jesús con los pecadores.

Lo encontramos, por ejemplo, en la obra de H. Kessler a la que ya nos hemos referido.[6] Para Kessler, la Pasión de Jesús es la "consecuencia directa de su ministerio", la consecuencia directa de su solidaridad con los "marginados "[7] (directa: sin ningún tipo de cesura teológica). "Lo que Jesús terrenal vivió, llevó a la humanidad y soportó hasta su muerte, Pablo lo predica (exclusivamente) de su muerte "[8], es decir, que, en Jesús, Dios se vuelve hacia los pecadores y los perdidos. Esta idea debe sustituir a las teorías del sacrificio y la expiación que hoy ya no se sostienen.[9] Así, la idea de "solidaridad" está en el corazón de *Sobre ser cristiano* de H. Küng:[10] Jesús fue el "partisano de los minusválidos"; "existió para *todos los* hombres",[11] incluidos los estafadores profesionales. Se nos presenta con la gracia, no con el logro; el "Dios con rostro humano",[12] no el Dios elevado y justo de la Torá y el Templo. En este papel, Jesús puede ser retratado esencialmente como el "Abogado" [*"Sachwalter"]* de Dios; como tal, no necesita haber entendido su muerte, de antemano, como una "expiación vicaria por los muchos".[13]

Küng ha mantenido cierta reserva hacia la teología de la liberación: Jesús no fue un revolucionario. Pero la teología de la liberación

radical -con todos sus matices- tenderá en la misma dirección, poniendo en el centro la solidaridad de Jesús con los pobres. La Cruz, colocada entre los dos malhechores, significa simplemente que Jesús está llevando a cabo con toda seriedad el manifiesto de su vida[14] . Duquoc rechaza una interpretación unívoca de los acontecimientos de la Cruz, afirmando que sólo una interpretación pluralista puede ser adecuada; sin embargo, su frase final es la siguiente: "Jesús renuncia a su propia liberación. La liberación de los demás es más importante para él. También Duquoc considera ininteligibles conceptos como satisfacción, redención y sacrificio. Lo que sigue siendo inteligible es el pensamiento de que Dios ha liberado al mundo *no sin* la cooperación del hombre.[18] Sin embargo, Jesús ya ha vencido a la muerte en sus actos y actitudes terrenales.19 Nuestra comprensión de la Cruz debe partir de la postura que Jesús adoptó en la historia: "Jesús es el Libertador en su Pasión, ya que ésta resulta de su palabra y actitud". Pero nuestra comprensión debe partir también del hecho de que, ante la sugerencia de utilizar el poder con fines de liberación, lo rechaza como una tentación; de este modo, hace del hombre un auténtico "colaborador de Dios" en la realización del Reino. (Pero "morir a causa de los pecados de los hombres no significa morir para el perdón de los pecados")[20]. Por último, nuestra comprensión de la Cruz debe partir de la Resurrección, que confirma la "esperanza" de Jesús en el perdón de Dios.[21] Así pues, el significado de la Cruz es la esperanza en el crecimiento del reino y la colaboración hacia él; los conceptos obsoletos se remodelan para encajar en este programa.[22]

Como era de esperar, esta teología busca cobertura en la exégesis, que, según Bultmann, nos asegura "que no podemos saber cómo entendió Jesús su fin, su muerte".[23] Ya hemos mencionado los repetidos intentos de A. Vögtle de demostrar que, durante su misión en Israel, Jesús no pudo pensar en una muerte expiatoria, y mucho menos en una que hubiera sido eficaz para toda la humanidad.[24] Sin embargo, desde el principio Jesús se proclamó "Mediador de la salvación"; esto no tiene por qué haber sufrido ningún cambio cualitativo ante la catástrofe. Sin embargo, desde el principio, Jesús hizo la afirmación única de ser el "Mediador de la salvación"; esto no tiene por qué haber sufrido ningún cambio cualitativo ante el desastre. Basta con que esta pretensión, establecida desde hace tiempo, "permanezca abierta al futuro, incluso ante la muerte. Sólo necesita permanecer abierta a la revelación (citada por la predicación apostólica) de la mediación salvífica de aquel Jesús que, yendo hacia

su muerte, asegura a sus discípulos la venida del reino escatológico".[25]

Si reducimos la "pretensión de Jesús de ser el Mediador de la salvación" a la noción de "solidaridad", tratada como concepto central, nos encontramos con la visión de E. Schillebeeckx sobre la comprensión que Jesús tenía de su muerte. "Jesús sintió su muerte como parte (de un modo u otro) de la salvación ofrecida por Dios, como consecuencia histórica de su servicio solícito y amoroso a los hombres y de su solidaridad con ellos "[26]. No podemos ir más allá de esta fórmula mínima, ya que "no se encuentra ningún logion cierto en el que se pueda pensar que Jesús mismo atribuya a su muerte una importancia salvífica". "Él entiende . . . su muerte como un servicio final y extremo a la causa de Dios como causa de los hombres. . . . . El 'por vosotros' [hiperfórmula], en el sentido de toda la pro-existencia de Jesús, había sido la intención histórica de todo su ministerio. "[27]

Nuestro último testigo de esta cristología "solidaria" es J. Moingt, quien, como los anteriores, interpreta la Pasión desde el punto de vista de la vida activa de Jesús, esforzándose por atenerse a las prohibiciones emitidas por los exegetas. Al igual que Duquoc y Schillebeeckx,[28] excluye inicialmente la terminología bíblica del sacrificio por ser ininteligible para el hombre moderno.[29] Lo que Israel espera, dentro de su horizonte particular, es que Dios, Creador y Señor de la alianza, lleve a cabo (en conexión con el Mesías) un levantamiento y abolición de todo su pecado, entendido como alejamiento de Dios y rebelión contra él. Por su reivindicación personal, su contacto directo con Dios y su dimensión temporal escatológica, el Jesús histórico es un símbolo integral de la esperada nueva creación,[30] sobre todo porque incluye en su acto de fe los elementos de la infidelidad que habían persistido hasta entonces: el alejamiento de la religión tradicional, la tentación, el ser abandonado por Dios.[31] Si nos preguntamos cuál es el significado para la salvación de la muerte de Cristo "por nosotros", podemos distinguir tres etapas: (1) Debido a la universalidad de su misión (incluida su muerte), la tarea de Jesús es manifestar la voluntad de Dios de salvar a todos los hombres (el "representante" *pro nobis*). En su fe perfecta, escatológica, supera la zona de alienación de Dios y "*grâce à sa solidarité avec nous, nous devenons tous solidaires de sa foi qui peut vaincre désormais en chacun de nous l'incrédulité humaine* "[32]. (2) El efecto inmediato de esto es que el futuro está abierto a nosotros, que estamos justificados ante el Dios que ha "entregado" a Jesús por nosotros (*pro nobis* significa aquí "en nuestro provecho"). (3) Por último, hay una auténtica

representación o intercambio de lugar (sustitución):[33] aunque toda la iniciativa de la salvación corresponde a Dios, hay en la conciencia de Jesús una conciencia de que toda la humanidad está incluida en él. Pero esto no significa que tenga que ofrecerse a Dios como un "sacrificio" por todos -la tesis maximalista- ni que viera su muerte simplemente como su último ministerio para la humanidad -la tesis minimalista: "*Ce qui est requis, . . e'est qu'il fasse de sa mart l'expression absolue de sa foi en Dieu. . . . Il n'est pas nécessaire qu'il se sente comptable devant Dieu de la multitude des hommes, il est nécessaire et il suffit qu'il ait conscience d'avoir reçu de Dieu une mission qui engage la totalité de l'histoire.* "[34]

En esta última frase, la frontera entre una "cristología de la solidaridad" y una "cristología de la sustitución" se hace muy estrecha, pero Moingt considera importante no rebasarla.[35] Esta reticencia se justifica, por una parte, por el apoyo escriturario supuestamente insuficiente y, por otra, por un concepto de autonomía tomado de la Ilustración, según el cual parece imposible el tipo de representación interior atribuido por Pablo al Salvador crucificado. De todos modos, a su manera, estas cristologías intentan hacer justicia a la teología de los Padres; sin embargo, el *commercio* ya no opera en el plano ontológico, sino sólo en el social y psicológico.

Excurso: La soteriología de Karl Rahner

Karl Rahner considera que las ciencias teológicas se desmoronan en un pluralismo sin remedio. Por eso, en un "primer estadio de la reflexión", previo a estas disciplinas, pretende situar la estructura fundamental de la teología en un sistema estrechamente ordenado, junto con la filosofía que es inseparable de ella.1 Como consecuencia, muchos elementos del organismo de la fe cristiana que nos han sido transmitidos deben abandonarse o reinterpretarse por completo. Aquí sólo podemos ilustrar esto con respecto a la soteriología; descubriremos los fundamentos de este sistema examinando posiciones particulares dentro de él. Desde el principio, Rahner nos previene contra el "mero biblicismo".2 Esto, como mostraremos, se debe en última instancia a que, para él, la revelación verbal es sólo una "especie", un sector, dentro de una historia global de la revelación. Es sólo "la instancia más lograda de la necesaria autointerpretación de la revelación trascendental",3 "sólo el relato explícito de lo que, por gracia, ya somos y de lo que ya

experimentamos -al menos implícitamente- en la infinitud de nuestra trascendencia".[4]

1. En la Escritura, en los Padres y en Anselmo, el *pro nobis*, preeminentemente en la Cruz de Cristo, se interpreta como una expiación representativa. Rahner rechaza esta interpretación. Esta teoría "requiere que el lugar del hombre sea tomado por Jesús *de una manera que en última instancia está más allá de nuestra capacidad de concebir*; contradice una comprensión adecuada de la auto-redención del hombre. Además, tal punto de vista interpreta el *hiper hēmōn* paulino de una manera forzada y poco convincente. Cómo, en vista de la experiencia de los primeros discípulos de la muerte y resurrección de Jesús, podría el Apóstol de los gentiles conocer y hablar de este *'hiper'*? "[5] Rahner no tiene en cuenta el hecho de que se ha demostrado que esta fórmula es prepaulina; de hecho, habla de una teología "tardía" que incluye "teología explícita del Logos, la doctrina de la preexistencia, los dichos 'yo' juaninos, la aplicación explícita de títulos de exaltación, soteriologías explícitas, etcétera." [6] Contra todo esto, insta a un "retorno a la revelación original" (la simple experiencia pascual de los discípulos),[7] cuando todavía no se consideraba que la muerte de Jesús tuviera un "significado redentor. . . ... [borrando] nuestra pecaminosidad ante Dios".[8]

Si nos preguntamos cómo llega Rahner a esta degradación de prácticamente toda la alta teología del Nuevo Testamento -una teología de la que los miembros de la Iglesia a lo largo de los siglos han extraído su espiritualidad, ya fueran gente corriente o grandes santos-, encontramos dos elementos. El primero, de menor importancia, es una consideración exegética; el segundo (y para Rahner es crucial) es especulativo.

Con respecto a la primera consideración: "No se ha establecido históricamente de forma indiscutible si el propio Jesús anterior a la Resurrección ya interpretaba su muerte como un sacrificio expiatorio (y lo hacía en el contexto del siervo de Dios que sufre en expiación en el Deutero-Isaías y del justo que sufre inocentemente y en expiación en la teología judía tardía)."[9] La respuesta breve a esta opinión (para la que se cita a menudo a A. Vögtle) es que habría sido una falta de tacto por parte de Jesús amenazar -por así decirlo- al pueblo judío, que se resistía a la conversión, con su próxima muerte, una muerte con la que sería capaz de vencer toda la resistencia del pecado. También hay que tener en cuenta que, si decimos que Jesús no tenía conocimiento del verdadero significado de su sufrimiento y muerte (de

acuerdo con el *pro nobis* prepaulino), también nos vemos obligados a suprimir aquellas palabras en las que explica con autoridad el significado de su institución de la Eucaristía. Sin embargo, el segundo aspecto es mucho más importante.

Rahner repite incansablemente -contrariamente a lo que él afirma que es el punto de vista de Anselmo- que Dios, que es inmutable, no puede ser hecho "cambiar de opinión" por un acontecimiento en el mundo como la Cruz de Cristo; no puede ser cambiado de un Dios insultado e iracundo a un Dios reconciliado.10 Ahora bien, tanto la Escritura como Anselmo eran muy conscientes de ello cuando hablaban de que toda la obra de la salvación procede del Padre amoroso, un Padre que no necesita reconciliarse con el mundo, sino que se compromete a reconciliar al mundo consigo mismo. De todos modos, sería un error tomar las casi innumerables referencias bíblicas a la cólera de Dios con el pecador, y las que hablan del juicio (sobre todo en el Nuevo Testamento), y sumergirlas o disolverlas en la "voluntad libre y salvífica de Dios", que es también "la causa a priori ... . de la Encarnación y de la Cruz de Cristo".11 Esto es lo que sucede en realidad, como veremos muy claramente más adelante: para Rahner -y aquí le seguimos- el orden de la creación existe en aras de la autorrevelación sobrenatural y libre de Dios, pero esto no significa que la criatura como tal tenga derecho alguno a la gracia. Si (*per impossibile*) no se le ofreciera la gracia, el hombre estaría bajo "juicio" a manos de un Dios de algún modo "mudo"; pero como Dios ha determinado darse a sí mismo, el hombre está dentro de la "salvación".12

Partiendo del principio de la inmutabilidad de Dios ("no podemos hacerle cambiar de opinión"), Rahner concluye que, por un lado, Dios es el-que-siempre-se-reconcilia: es Aquel que, mediante su oferta de gracia, perdona el pecado y justifica al hombre.13 En consecuencia, la Encarnación y muerte de Jesucristo sólo puede describirse como una causa final14 o como una causa "cuasi-sacramental "15 -algo que sólo se aclara en el contexto de toda la cristología de Rahner. Según esta última, Jesús es el único ser humano que acepta plenamente la entrega de Dios; lo hace en su muerte, encomendándose totalmente a la oscuridad del misterio oculto de Dios. Fue en vista de este acontecimiento (al que la Resurrección es la respuesta de Dios) que Dios se arriesgó a traer el mundo, y la historia de la salvación, a la existencia.

Esto no significa que el Sí perfecto a Dios por parte del hombre

Jesús sea la condición sin la cual ni el mundo ni la salvación serían posibles. Más bien, se trata principalmente de que Dios desea "estar ahí" para todos; esto se corrobora en las categorías de la historia mediante la muerte "ejemplar" de Jesús.[16] En este sistema, el *pro nobis* se remonta desde Cristo hasta Dios mismo: Dios es "para nosotros "[17] en cuanto que "ofrece a todo pecador *la salvación* y nada menos";[18] "de ahí que Dios se reconcilie como reconciliado por sí mismo".[19] Así pues, no es Cristo quien, en virtud de su unicidad, abraza y contiene a la humanidad para reconciliarla con Dios mediante su sufrimiento -pues ya hemos oído que tal acción "representativa" es inconcebible-, sino que el "efecto" universal de su muerte se atribuye al entrelazamiento de todos los destinos humanos. Es suficiente "que el destino de una persona tenga significado para las demás".[20] En Jesús, sin embargo, a causa de su total entrega a Dios, tenemos la *unio hypostatica*, en la que "una realidad humana pertenece absolutamente a Dios". En consecuencia, podemos decir que Jesús es "la oferta para nosotros": Jesús encarna tanto la voluntad absoluta de Dios de salvar al hombre como la aceptación de la misma por parte del hombre.[21] Sin embargo, subraya continuamente que "la humanidad de Dios, en la que el Dios-Hombre como individuo existe para cada persona individual, ni es ni puede ser agraciada en sí misma con una cercanía a Dios y un encuentro con Dios que sea esencialmente diferente *del* encuentro y la autocomunicación de Dios que, de hecho, está destinada a *cada* persona en gracia y tiene su máxima actualización en el hombre en la visión beatífica.[22] También en este caso queda claro que Jesús no podía representar a los hombres de otra manera que no fuera aquella en la que un hombre es capaz de "estar ahí" para otro. Por el contrario, Rahner no tiene ninguna dificultad en utilizar el concepto de la *solidaridad de* Jesús con nosotros.[23]

A la vista de esta doctrina de la inmutabilidad absoluta de Dios, nos vemos obligados a preguntar a Rahner por qué se aferra con la misma tenacidad al teologema de que Dios, que no está sujeto al desarrollo *en sí mismo*, "es cambiante *en otro*" y que el "fenómeno primigenio del vaciamiento de sí mismo es la *kénosis* y la *génesis*" de Dios[24]. En esta perspectiva (y aquí Rahner se parece a Bulgakov), la creación es sólo una primera realización, "de rango secundario", de ese vaciamiento de sí mismo que alcanzará su plenitud mediante la Encarnación, con la adopción de la debilidad que implica. ¿Acaso el vaciamiento de Dios no significa que *puede* ser afectado? Recordemos la doctrina de la oración de intercesión expuesta por Tomás, preocupado por preservar

la libertad de la *causa secunda*: el Dios inmutable se ve afectado por la libertad de su criatura en la medida en que, desde la eternidad, ha incluido las oraciones de ésta en su providencia como causa coadyuvante. ¿No podríamos suponer algo análogo en el caso de la "representación" por Jesús (si resultara posible)?

2. La representación es rechazada como "inconcebible" porque, para Rahner, el concepto de libertad personal significa auto-activación del sujeto en su totalidad; ocupa una posición central en su pensamiento, como en el de Kant.25 ¿Qué acto, podemos preguntar, por parte de la libertad creatural podría "causar" que Dios se diera a sí mismo, definitivamente y sin reservas, al mundo? Respuesta: Sólo un acto en el que el ser humano se entregara igualmente de modo absoluto a Dios -el misterio infinito sobre el que el hombre no tiene ningún control.26 Concretamente, esto significa el acto de la muerte de Jesucristo. Esta muerte es la unión indisoluble de dos cosas: su autoentrega y su aceptación por Dios; es el lugar donde todo el acto de libertad de Jesús coincide finalmente con la entrega gratuita de Dios.27 Y aquí debemos recordar que la muerte concreta que Jesús muere (no sólo su muerte "natural") es "la manifestación connatural" de la "alienación pecaminosa de Dios" de la naturaleza humana. Por tanto, es un vívido "signo de obediencia absoluta a Dios".28 Al concentrarlo todo -la Encarnación del Verbo de Dios- en la muerte, como ya hemos observado, Rahner está siguiendo al Anselmo que tan duramente critica. Para Anselmo, todo lo demás, incluso el sufrimiento de Cristo en la cruz, era algo "debido a Dios". También Rahner desvía nuestra atención del sufrimiento: todo lo importante se produce "a través de su muerte misma, y no, en la forma diluida y superficial en que a menudo se dice, a través de su 'sufrimiento mortal'". Lógicamente, sobre esta base, el único camino del "seguimiento del Crucificado" es que el cristiano "muera con Cristo"; porque sólo en la muerte se retiran todas nuestras categorías creaturales, sólo en la muerte se disuelve el mundo, sólo en la muerte el sujeto libre se entrega irrevocablemente (si así lo quiere) a Dios30. Además, es indiferente "si el Jesús anterior a la resurrección atribuyó explícitamente a su muerte una función soteriológica, en qué medida y en qué sentido". Basta con que "la aceptara al menos como consecuencia inevitable de la fidelidad a su misión y como impuesta por Dios".31 Así, en su muerte, "se convierte realmente en el modelo creador de nuestra muerte".32 Está claro que, desde este punto de vista, todas las devociones piadosas centradas en los sufrimientos de Cristo33 yerran el punto principal. Por otra parte, no

queda claro en qué sentido -si Cristo ha de ser algo más que un ejemplo- quiere hablar Rahner de "participación" en la muerte de Cristo. Tampoco está claro, suponiendo que Jesús tuviera una comprensión restringida de su propia muerte, hasta qué punto debemos tomar en serio las palabras eucarísticas de institución, con su claro uso del término *hiper*. ¿Deben considerarse auténticas y vinculantes para la fe?

Llegados a este punto, no podemos eludir esta pregunta: ¿Por qué se considera absolutamente única la entrega de Jesús a la muerte en la Cruz?[34] ¿No basta con que el Jesús prepascual afirmara ser Aquel a quien Dios se había confiado de un modo único, muy por encima de su trato con los profetas?[35] ¿O qué decir de la palabra de la Cruz que habla de entregar el Espíritu en manos del Padre?[36] ¿O qué decir de la Resurrección como testimonio del Padre? ¿No nos muestra esto, indirectamente, la calidad de su entrega a Dios?

Además, habría que preguntarse por qué la muerte de María (y su vida, que fue una preparación para ella) no condujo a la misma unión hipostática. ¿No estaba libre, según la doctrina católica, de toda culpa hereditaria y personal? Y, como tal, puesto que era perfecta, ¿no era su muerte de la misma calidad que la de Jesús? Cabe destacar que María no se menciona ni una sola vez en toda la obra *Fundamentos de la fe cristiana*. Los problemas exegéticos (es decir, en relación con los "hermanos y hermanas" de Jesús y la historicidad de los relatos de la infancia) hacen que Rahner se aleje notablemente de la comprensión del lugar de María en la obra de la salvación que ha prevalecido hasta ahora (y que ha encontrado su expresión en los dogmas marianos).[37]

Ocasionalmente Rahner sí habla de una participación en la muerte de Jesús, una muerte que él ve sujeta a la oscuridad de la muerte humana infralapsaria, lastrada por la culpa. Aquí hay que preguntarse qué justifica el veto a que Jesús "represente" genuinamente a los pecadores. Rahner dice que la libertad humana debe objetivarse necesariamente en un material ajeno, material que en su mayor parte se caracteriza por la culpa (al menos la culpa colectiva), de tal manera que "este material, que está determinado en parte por la culpa ajena, . . . no permanece exterior al acto libre"; "al decir Sí a Dios", el individuo "*soporta* y supera" la vinculación del pecado.[38] Si esto es así, no parece haber ninguna razón por la que la libertad que "se ha alienado de sí misma" a través de la materia ajena[39] no deba ser asediada libremente por alguien autorizado por Dios que, en nuestro nombre (es decir, como nuestro representante), *soporte* la alienación alienante (tanto si

surge por herencia -pecado original- como por culpa personal); al liberar al hombre de la alienación, lejos de eximirle de la responsabilidad de su propia autorrealización, en realidad la estaría haciendo posible. Esto deja abierta la cuestión de si la gracia liberadora que se imparte al pecador sobre la base de la "causa final" de la voluntad salvífica de Dios (*intuitu meritorum Christi*) se da más en el sentido anselmiano o más en el sentido de auténtica "representación" (es decir, en nombre y lugar del pecador).

3. Hablando con propiedad, tendríamos que analizar todo esto con vistas a establecer el modelo fundamental empleado por Rahner en su cristología. Sin embargo, esto iría más allá de los límites que hemos adoptado en el presente trabajo. Basten algunas indicaciones. Sus constantes ataques a una visión unilateral y cripto-monofisita del hombre-Dios, que lo presenta como un Dios disfrazado de hombre y, por tanto, como una figura mitológica, nos hacen sospechar que lo que Rahner propone, por el contrario, es un énfasis antioqueno extremo. En el límite, este énfasis conduce a la idea de que, en la entrega total del hombre Jesús a Dios y la entrega total ("singularmente sublime") de Dios a él, tiene lugar un "encuentro" que produce una (especie de) identidad: "Si, por tanto, la realidad de Jesús, en quien como oferta y como aceptación 'está presente' para nosotros la absoluta autocomunicación de Dios a todo el género humano, ha de ser realmente . . . insuperable y definitiva. . . Pero, por un lado, hay que tener en cuenta la paradoja de que, a medida que la criatura se hace más independiente, también se hace cada vez más dependiente de sí misma41 , lo que arroja luz sobre la autonomía de Jesús respecto a Dios. Por otra parte, hay que decir que esta unidad (hipostática) es sólo la instancia más alta -¿por qué, por cierto, está tan por encima de otras instancias?- de la unidad que se da en la coincidencia de la trascendencia humana hacia el horizonte divino y la auto-revelación de Dios (que, en el orden concreto del mundo, es siempre un asunto de gracia antecedente). "El término trascendental de la trascendencia y su objeto, su 'en-sí', coinciden de un modo que subsume ambos -término y objeto- y su diferencia en una unidad más originaria y última que ya no puede distinguirse conceptualmente".42 A la vista de esta afirmación, ¿no es el axioma de Rahner de que la antropología es una cristología defectuosa43 simplemente demasiado débil? ¿No tenemos ya una identidad formal? Y no deja esto claro, una vez más, por qué el *pro nobis* puede decirse meramente de Dios, y sólo *katachrēstikōs* de Cristo?

Esto nos permite ver también que Dios, por ser el Sujeto dichoso y perfecto en sí mismo, puede *por eso mismo* comunicarse a otro; esta capacidad suya es una, entera, en la identidad de la Trinidad *transeúnte* e inmanente, porque en la primera "Dios se da realmente a sí mismo y aparece realmente tal como es en sí mismo.".[44] Como su propia autoexpresión, Dios es el Logos; como la autodonación, dada de modo último y definitivo, "llegando" continuamente al núcleo más íntimo de la criatura, es el santo Pneuma. Por tanto, sólo a partir del movimiento "transeunt" de Dios se arroja luz sobre la Trinidad; Dios aparece en la Trinidad en "tres modos de presencia".[45] No está claro si este movimiento *transeunt* absorbe en sí todo el movimiento inmanente ("No podemos duplicar estos tres modos de presencia de Dios para nosotros postulando un presupuesto diferente para ellos en Dios"),[46] o si, por el contrario, "La autoexpresión inmanente de Dios en su plenitud eterna" es "la condición que hace posible la autoexpresión de Dios hacia fuera y fuera de sí mismo".[47] En cuanto al segundo modo de subsistencia, si decimos que es "simplemente idéntico al Dios que se expresa en el tiempo",[48] significa que la autoexpresión *transeúnte* domina a la autoexpresión inmanente, a semejanza de lo que encontramos en la enseñanza antinicena sobre la Trinidad. Desde este punto de vista, el planteamiento de un sujeto fuera de Dios se convierte, lógicamente, en un primer paso en la autoexpresión de Dios hacia este sujeto.[49] Rahner dice que este sujeto *podría* existir sin una meta sobrenatural;[50] Dios *podría* haber "guardado silencio" y no haberse comunicado con él;[51] pero tales consideraciones son completamente abstractas y sólo sirven para subrayar la libertad de Dios para comunicarse a sí mismo (y esta autocomunicación comienza con la creación).[52] Es posible insistir, como Rahner, en la diferencia entre el horizonte de trascendencia naturalmente dado al espíritu finito y el que ha sido elevado por una "*existentiale* sobrenatural" y profundizado y abierto hacia el Dios vivo, y luego relativizar la diferencia entre estas dos perspectivas[53]. En cuanto a la libertad gratuita de Dios, su entrega -que en Jesucristo, dentro de la historia, es "irrevocable", "irreversible"- siempre fue tal, desde la fundación del mundo. De hecho, las promesas a Noé y a Abrahán, y la alianza del Sinaí, fueron todas "irrevocables".

En resumen, podemos decir que todo el sistema de Rahner tiene que ver con el *pro nobis* absoluto de Dios para el mundo en su conjunto y la humanidad en particular. Afirma que, en términos de finalidad, esto se ha producido exclusivamente sobre la base de la existencia-para-la-

muerte de Jesucristo. Sin embargo, este enfoque no arroja mucha luz sobre la cuestión, ya que, de hecho, lo que llamamos la "Unión Hipostática" está tan profundamente implicada con la naturaleza humana concreta que parece ser sólo la "instancia más exitosa" de esta última.[54] Como todos los sistemas que no se toman en serio el *sacrum commercium*, la soteriología de Rahner carece del elemento dramático decisivo. Así, la "ira" de Dios es siempre, ante todo, superada por su voluntad de salvar a los hombres, una voluntad que va siempre por delante de toda resistencia humana a Dios (en la dirección de la *apokatastasis).*[55]

SUSTITUCIÓN

El radicalismo de Lutero

En su mayor parte, la cristología de la "solidaridad" se desliza hacia una vena más psicológica o filosófica. Por el contrario, la segunda posibilidad de los tiempos modernos, la cristología de la "sustitución", golpea como un rayo. Es como si el pensamiento de Lutero, desde sus comienzos, se hubiera propuesto llenar precisamente el vacío que la teología patrística había dejado abierto en el *admirabile commercium*. Su cristología sigue la doctrina del *pro nobis* hasta su última y exclusiva conclusión, y aquí se entiende como un intercambio (*mirabilis mutatio*,[1] *opus conversum*,[2] transmutatio[3] *suavissimum commercium*),[4] pero ya no un intercambio de naturaleza divina y creatural. El aspecto de divinización queda completamente relegado. Ahora el intercambio es entre el pecador y Cristo, el portador de la gracia. Nadie podría tomar 2 Corintios 5:21 más literalmente: "Por nosotros hizo pecado [a Cristo], que no conoció pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él". En la obra de Lutero *Sobre la libertad del hombre cristiano* (1520), el intercambio se presenta en imágenes nupciales:

> La fe . . . une el alma con Cristo como una novia con su esposo. De este matrimonio se sigue, como dice San Pablo, que Cristo y el alma se convierten en un solo cuerpo. Así tienen todas las cosas en común, todos los beneficios, las fortunas y las desgracias. Lo que Cristo tiene pertenece al alma fiel, y lo que el alma tiene pasa a ser de Cristo. Así, si Cristo posee todos los bienes, todas las bienaventuranzas, son también del alma. Y si el alma está cargada de toda clase de vicios y pecados, pasan a ser de Cristo. Ahora comienza el gozoso intercambio y la contienda. Cristo es a la vez Dios y hombre; nunca

> ha pecado, y su santidad es invencible, eterna y todopoderosa; al dar al alma fiel su anillo de bodas [es decir, la fe], hace suyo su pecado, como si él mismo lo hubiera cometido. Así el pecado es tragado y ahogado en él. Porque su justicia es demasiado fuerte para el pecado; el alma es purificada de todos sus pecados y, gracias a este don nupcial [es decir, la fe], se vuelve libre y lozana, dotada de la justicia eterna de Cristo, su Esposo. ¿No es éste un gozoso trato, en el que el rico, noble y santo Esposo, Cristo, toma por esposa a la pobre, despreciada y desdichada ramera, quitándole todo mal y adornándola con todo bien? Por tanto, los pecados ya no pueden condenar al alma, pues ahora reposan sobre Cristo y han sido tragados por Él[5].

Los pecados "recaen" sobre Cristo: esto es algo que debe tomarse en serio. Al cargar con el pecado de todo el mundo, Él, "el único justo y santo", se convierte simultáneamente en "el único, el mayor pecador de la tierra".[6] "Cristo está más condenado y abandonado que todos los santos; no se limitó a sufrir un poco, como algunos se imaginan. En realidad y en verdad, se sometió por nosotros a la condenación eterna de Dios Padre".[7] "Cristo sintió todo el mal que hay en nosotros tras el acto de pecar, es decir, la muerte y el miedo al infierno".[8] "Sintió la cólera de Dios, más que ningún otro hombre. Lutero habla del mal que "sigue" al acto de pecado. En consecuencia, distingue entre dos estados del pecado en nosotros: "Mientras se comete el pecado, no se experimenta como pecado; no se experimenta como lo que, en el peor de los casos, es: el olvido y el desprecio de Dios". Sin embargo, una vez que se despierta la ley, una vez que "se revela la ley espiritual", se despierta también en el pecador una "conciencia [*conscientia*] de lo que es el pecado". La plena conciencia se encuentra en los condenados: es "el descenso a los infiernos". Cuando en 2 Corintios 5:21 se habla de que Cristo "se hizo pecado", se refiere, no al primer pecado, es decir, al pecado tal como se cometió, sino al segundo pecado, es decir, al "que se asume en nuestro nombre".[10]

Así, Cristo mismo es el arquetipo del *simul Justus et peccator*.[11] Esto, para Lutero, es la consecuencia lógica de la fórmula calcedoniana, pues la naturaleza humana adoptada es esencialmente pecadora y está sujeta al juicio de Dios. Sin embargo, Cristo es también la contraimagen exacta del alma redimida por él, de modo que la máxima de Karl Rahner se aplica también a Lutero: toda proposición teológica es también antropológica, y viceversa. La única diferencia es que aquí todo -toda la teología y la antropología- se reduce básicamente a la soteriología, y ésta al *commercium* central. La pauta para todo lo demás la establece el dramático acontecimiento del intercambio "conyugal" entre Dios (en el Jesucristo kenótico) y el

hombre (cuya pérdida es asumida por Cristo para que el hombre pueda recibir la justicia de este último). Aquí, como se ha demostrado,[12] desempeña un papel decisivo la antigua imagen patrística de la liberación del hombre de los poderes malignos, es decir, la imagen del Leviatán: éste se traga a la humanidad, que es el cebo ofrecido por la divinidad de Cristo, y, al no tener derecho a esta presa, es arrollado por ella.[13] En términos de cristología, esta imagen representa a la humanidad crucificada de Cristo, portadora del pecado, como puramente pasiva en el proceso dramático: es el cebo que se "traga"; la victoria corresponde a la divinidad que, oculta al diablo, sostiene el "sedal". "A través de la inmortalidad divina, ha absorbido todo [es decir, el infierno] en sí mismo".[14] Una vez más, Lutero es bastante coherente cuando, habiendo tratado el *commercium* como absoluto y como único teologoumenon normativo, ve la "comunicación de cualidades" en el hecho de que Cristo sea sumergido en la condenación: "La *communicatio idiomatum* significa que Cristo, en su humillación, devora al diablo, al infierno y a todo". De este modo, la *communicatio* idiomatum[15] se "aleja" de la doctrina de las dos naturalezas y se convierte en un drama puramente actual.

Lutero no sólo describe el choque de opuestos (luz y oscuridad) en Cristo mediante paradojas abstractas, sino que también se esfuerza por comprenderlo mediante una psicología cristológica. Las paradojas son formas más concentradas y extremas de afirmaciones que se encuentran en los Padres. "El pobre y el rico, el fuerte y el débil, el confuso y el sereno, el triste y el alegre, el abandonado y el poderosamente protegido, el rechazado y el elegido y, en definitiva, el hombre temeroso y Dios: todos ellos se encuentran en una misma Persona."[16] Pero estos extremos están en conflicto concreto: la lucha es entre el "espíritu" y la "carne" (como la describe Pablo), pero también, a un nivel más profundo, la lucha es "en cierto sentido con Dios mismo".[17] Si Jesús sufre la "experiencia" del pecado por nosotros, también soporta el "auténtico miedo a la muerte y al infierno".[18] En la cruz, conoce la tentación de blasfemar contra Dios, pero "la reprime y se la traga".[19] En esta lucha, la gracia está, por así decirlo, "envuelta en el pecado" (*impeccatificatum*), y el pecado está impregnado de gracia (*gratificatum*);[20] el pecado se convierte en un "pecado agraciado" (*peccatum gratiae*),[21] un pecado bajo dominio (*peccatum regnatum*).[22] La lucha se formula de nuevo como una paradoja, y Cristo es a la vez "muerto y vivo, condenado y bendito, en el dolor y en la alegría; así absorbe en sí mismo todo lo que es malo e irradia de sí mismo todo lo

que es bueno".[23] Él es la ejecución del juicio,[24] que así se aleja de nosotros. (Para Lutero, la imagen de Cristo como Juez es especialmente aterradora, para ser sustituida por la imagen de Cristo Reconciliador y Salvador).

Si pasamos de esta cristología a la antropología correspondiente (y cada una forma un patrón para la otra), vemos que, en la teología luterana del *commercio*, el "hacerse pecado" de Cristo se corresponde con el hacerse justo el hombre por la sola fe (*sola fide*). Esta última expresa la prioridad absoluta de la obra de Cristo por el hombre sobre cualquier acción sincrónica por parte del hombre. Es en este punto donde comienzan las oscuridades e ilogicidades de la doctrina luterana del "intercambio". Porque, en primer lugar, la *sola fides* como tal no es sincrónica con el acto de Cristo; de hecho, lo único sincrónico con ella es el cambio objetivo de estatus de la humanidad pecadora, previo a la fe o incredulidad del individuo, como se expresa en 2 Corintios 5:14s. ("si uno ha muerto por todos, todos han muerto") y Romanos 14:7s. Por otra parte, Lutero, como resultado de un "non sequitur afortunado", no puede contenerse de instar al creyente a "asir" y "asirse" activamente de la fe y de los beneficios que contiene -lo cual, sin duda, se parece mucho a algo logrado por el hombre.[25]

En cualquier caso, Lutero cuenta en todo momento con una "doble justicia" (y correspondientemente con un "doble pecado"). La primera es la justicia que se adquiere de Cristo mediante el intercambio puro sobre la base de la fe pura. La segunda, rigurosamente distinguida de la primera, es la justicia que se adquiere sobre la base del llamado a la santidad, inherente a la gracia y al cumplimiento de la ley; aquí Lutero no se avergüenza de usar el lenguaje del "mérito" y la "recompensa".[26] Lutero basa su "doble" caso en un pasaje de Agustín en el que pone gran énfasis; aquí Agustín distingue entre Cristo como *sacramentum* y como *exemplum* (un modelo de vida).[27] Incluso en sus notas marginales a Agustín (1509), surge el concepto paralelo de un "doble" pecado: por un lado, está el pecado que, en el intercambio de la muerte, asesina a Cristo; y, por otro, está el pecado que el hombre, crucificado al mundo en su discipulado de Cristo, tiene que superar.[28] En este intercambio, sin embargo, tanto el hombre como Cristo comparten el mismo *simulacro*. El hombre no puede sustituir el proceso de "intercambio" aquí y ahora por algún estado de impecabilidad que supuestamente ha alcanzado. Es decir, no puede concebir tal impecabilidad al margen del pecado que se aferra a él: "El pecado permanece y no permanece; es quitado y no quitado "[29] ; al

mismo tiempo, hay un *peccatum gratiae* y un *peccatum extra* gratiam30.

Así, si nos fijamos sólo en la "primera justicia" y el "primer pecado", sólo podemos hablar de Cristo (y del hombre) en términos dialécticos, como ya hemos visto en el caso de la *communicatio idiomatum* "enajenada". Y puesto que este primer horizonte es decisivo para Lutero, la unión de contrarios afecta a toda su teología. Sólo podemos hablar de Dios *sub contrario*: la gracia sólo aparece en la ira; "Dios no puede ser Dios sin convertirse antes en diablo; no podemos llegar al cielo sin ir antes al infierno".31 Frente a esta dialéctica puramente actualizada del *commercium*, la "segunda justicia" y el "segundo pecado" (es decir, aquel pecado que queda por tratar) que Lutero se toma más en serio sólo pueden presentar un aspecto que ya no se puede sostener seriamente. Ciertamente, en la estela de *la gratia* (la gracia de la justificación), está el *donum* (el don del Espíritu Santo), que santifica y hace posible la acción meritoria; sin embargo, tomado aisladamente y reificado, este aspecto conduciría directamente de vuelta a esa santidad de las obras de la ley que atrae tanta detestación, a menos que se fundamentara continuamente en la unión de los opuestos del intercambio original. La ley, en sí misma, nos expondría y aterrorizaría ante las exigencias desnudas de la majestad de Dios, ante la que nadie puede permanecer en pie32 ; debemos refugiarnos en Cristo, que nos permite encontrarnos con la gracia de Dios *sub contrario*.

El alto drama de la reducción de Lutero suprime de hecho ese *otro* drama, que presupone la existencia de personas, con su propio ser y constitución. Ya no podemos decir si el hombre, que es pecador y justo a la vez, es uno o dos; ya no podemos decir si es un sujeto que goza de continuidad. Formalmente, Lutero se aferra a las dos naturalezas de Cristo, pero no establece ninguna conexión entre la encarnación de Cristo y su "convertirse en pecado" (que no comienza, en opinión de Lutero, hasta que acepta su misión en el bautismo).33 Así, toda la visión tradicional de Cristo como cabeza de la humanidad cae por tierra. La fe es la única que garantiza la justificación; el amor sólo interviene en las obras de la "segunda justicia". En consecuencia, no hay lugar para el amor primario de los redimidos por la persona del Redentor. Artificialmente, pero muy deliberadamente, se rompe la unidad de la gracia, que justifica *y* santifica. Finalmente, al reducir la teología al *pro nobis* entre Cristo y los pecadores, Lutero oscurece todo el horizonte de la auto-revelación de Dios en Cristo, todo lo que los Padres entendían por *oikonomia* y la "divinización" del hombre a

través de la gracia de la participación.

El radicalismo de Lutero no encontró discípulos directos entre los demás reformadores. La interpretación de Melanchthon del *commercium*, es decir, la gracia como *imputatio*, no expresa en absoluto la intuición original de Lutero. Sin embargo, otra vertiente de su teología del "intercambio" sí sigue ejerciendo influencia, aunque no fue su descubrimiento sino que era conocida antes de su época. Se trata de su enseñanza sobre el sufrimiento penal de Cristo por nosotros (o su experiencia del infierno). A ello nos referiremos a continuación.

Castigo indirecto

La interpretación del sufrimiento de Cristo como un *castigo* aceptado "por nosotros", es decir, en nuestro lugar y merecido por nosotros, aparece ya en algunos Padres de la Iglesia. En muchos casos, cabe preguntarse si con esta interpretación quieren decir algo más de lo que ya expresa la palabra "representación". Orígenes ve al Señor agobiado por los pecados de todos[1] y asumiendo el castigo (*kolasis*) por ello. Victorino Afer, en una ocasión, se refiere a los "pecados castigados en él [Cristo]";[2] "En su cuerpo católico -pues su cuerpo tiene referencia a todos los hombres- catolizó [universalizó] todo lo que padeció, para que toda carne fuera crucificada en él".[3] Gregorio de Elvira también habla de castigo.[4] Ya hemos mencionado el dictum de Agustín de que Jesús nos encontró *in culpa et poena*, tomando sobre sí sólo la *poena* y liberándonos de ambas.[5] Crisóstomo habla con la mayor seriedad de que Cristo es castigado en nuestro nombre; se refiere a la cólera de Dios, que se descarga en Cristo[6] , en la medida en que éste es castigado en lugar del culpable.[7] Tomás sigue hablando ocasionalmente de *poena*, e incluso de *maledictio*, pero sin querer dar a entender más de lo que expresa la frase "sufrimiento vicario".[8]

Ruperto de Deutz parece mucho más consciente cuando, en el contexto del commercium[9] , habla varias veces de que Cristo está realmente maldito[10] , mientras que Abelardo suaviza la imputación de una *maledictio* utilizando la palabra quodammodo[11] . Reaparece en Denys el Cartujo, que representa a Cristo como el chivo expiatorio que camina hacia la Cruz;[14] también ve la justicia penal de Dios descargándose sobre Cristo.15 De ahí que, curiosamente, se convierta en costumbre tanto para los Reformadores como para los decididos antirreformistas hablar de Cristo sufriendo nuestro "castigo".

Calvino16 no toma el estrecho camino seguido por Lutero, sino que se limita a acentuar los temas tradicionales que ya hemos tratado; habla de "transferir a Cristo la maldición que nos era debida" (*per translationem imputativam*)17 y se refiere a la ira de Dios, empleando varias veces la imagen del chivo expiatorio,18 que "condena a Jesús a las terribles agonías que estaban destinadas a los condenados".19

En su Apología a la *Confessio Augustana* (1537), Melanchthon se esfuerza por arrojar luz sobre la ira de Dios -que necesita ser aplacada- utilizando la analogía del sacrificio pagano.20 Al igual que Lutero, habla de Cristo "desviando" (*derivare*)21 la ira del Padre eterno hacia sí mismo: "De forma similar, Beza habla de la *imputatio* de los pecados, de que toda la ira de Dios se derrama sobre el Hijo, que se convierte en chivo expiatorio por los pecados de todos.23 Grocio piensa en términos más jurídicos: para él, la Pasión de Jesús es simplemente un ejemplo que Dios ofrece a los pecadores.24

En este punto, citamos el pasaje matizado de Quenstedt sobre el sufrimiento infernal de Jesús, ya que constituye una transición hacia la reflexión posterior: *"Sensit mortem aeternam, sed non in aeternum. Aeterna ergo mors fuit, si species essentiam et intensionem poenarum; sin respicias infinitam personae patientis sublimitatem, non tantum aequipollens, sed et omnes omnium damnatorum aeternas mortes infinities supergrediens fuit*".25

Hasta nuestros días no se ha interrumpido la línea de los exégetas y dogmáticos protestantes que hablan del sufrimiento penal de Jesús.26 Como principales testigos podemos citar a K. Barth, W. Pannenberg y J. Moltmann.

Barth ve las dos caras del *commercio*: "Una cosa es que Dios se elija y predestine a sí mismo a la comunión con el hombre, y otra muy distinta que Dios predestine al hombre a la comunión consigo mismo. Ambas cosas son donación de Dios al hombre. Pero, si lo segundo significa inequívocamente que se hace un don al hombre", lo primero significa "la novación por parte de Dios de su divinidad y poder y estatus. . . . Dios quiere perder para que el hombre gane". "Dios ha atribuido al hombre lo primero, la elección, la salvación y la vida; y a sí mismo se ha atribuido lo segundo, la reprobación, la perdición y la muerte "27. Históricamente, pues, esto se traduce en el "intercambio que tuvo lugar en el Gólgota... cuando el Hijo de Dios cargó con lo que el hijo del hombre debía haber cargado. . . . El hombre no es rechazado. En el propósito eterno de Dios, es Dios mismo quien es

rechazado en su Hijo. La entrega de Dios consiste, la entrega y el envío de su Hijo se cumple, en el hecho de que él es rechazado para que nosotros no seamos rechazados".[28] Así, Jesús es aquel a quien Dios juzga en nuestro lugar.[29] "Él se entrega (como una *rara avis*) a la comunión de los que son culpables de todas estas cosas, y no sólo eso, sino que hace suyo su mal caso". "Él, como Uno, puede representar a todos y hacerse responsable de los pecados de todos. . . . Él puede conducir el caso de Dios contra nosotros de tal manera que toma de nosotros nuestro propio caso malo, tomando nuestro lugar y comprometiéndose y cargándose con él".[30] "Fue para cumplir este juicio sobre el pecado que el Hijo de Dios como hombre tomó nuestro lugar como pecadores. . . recorriendo el camino de los pecadores hasta su amargo final en la muerte, en la destrucción, en la angustia sin límites de la separación de Dios, entregándonos a los hombres pecadores y al pecado en su propia persona al *no-ser* que les es propio, el no-ser, la nada de la que el hombre ha sido víctima como pecador y hacia la que se precipita implacablemente. Podemos decir, en efecto, que cumple este juicio sufriendo el *castigo* que todos nos hemos infligido a nosotros mismos "[31].

Pannenberg se asocia a esta tradición. Algunos han cuestionado si tiene razón al hacerlo, ya que su deducción -que Jesús sufrió universalmente por judíos y paganos por igual- parece demasiado externa: los judíos, siguiendo la lógica de su ley, condenan a Jesús como blasfemo; los paganos, de acuerdo con su visión de la autoridad divina del reino terrenal, lo eliminan como alguien que cuestionó esto. Dios, al resucitar a Jesús de entre los muertos, demuestra que Jesús tiene razón y que todos los demás están equivocados. Así como es rechazado por la humanidad (porque va en contra de los ideales de ésta), su muerte vicaria incluye a todos los hombres. (Pannenberg retoma el concepto de "representación inclusiva" de P. Marheineke.) Pannenberg salta de la afirmación sociológica de que Jesús fue "totalmente abandonado" por los hombres y la equipara con la afirmación teológica de la "condenación eterna".32 Por último, siguiendo a Lutero, se aferra a la cualidad penal del sufrimiento de Jesús.[33]

En El Dios crucificado de J. Moltmann,[34] el *pro nobis* recibe un fundamento teológico considerablemente mayor.[35] Toda la calamitosa historia de la humanidad se introduce en la historia trinitaria de Dios mismo, con su clímax en la Cruz y la negligencia del "Dios crucificado", de modo que es principalmente Dios -y sólo

secundariamente la humanidad- quien "carga el pecado del mundo" sobre Jesús. El hecho de que el Hijo cargue con la culpa es vicario36 ; ha soportado el "rechazo "37 y, por tanto, el "infierno" por nosotros38 ; así, dentro de la vida de Dios, Dios está realmente contra Dios39. Pero para Moltmann, este tipo de alienación dentro de Dios no es otra cosa que el sufrimiento del amor absoluto: el Padre, a su manera, está tan afectado por la Cruz como el Hijo: "El Hijo sufre muriendo, el Padre sufre la muerte del Hijo".40 Un Dios impasible no podría ser el Dios de este mundo.41 ¿Qué fue soportado en la Cruz? "Si Dios ha tomado sobre sí la muerte en la cruz, también ha tomado sobre sí toda la vida y la vida real, tal como está bajo la muerte, la ley y la culpa".42 Sin embargo, apenas se menciona el pecado como tal; como muestra el capítulo final sobre la teología de la liberación, el autor está más preocupado por los círculos viciosos, trágicos y sin esperanza de la historia humana, la pobreza, la violencia, la alienación, la explotación de la naturaleza, el sinsentido.43 Son cosas como éstas las que la acción cristiana en el mundo debe contribuir a remediar, a partir de la resurrección de Jesús y de la esperanza universal de salvación; se pide una "nueva teología política". No menos que Teilhard, Moltmann ve que Cristo enfrenta a la humanidad con una elección trascendental; pero en vista de la Resurrección, pone todo el énfasis en la voluntad de Dios de salvar al mundo entero y, dentro de esta voluntad, en el poder de la esperanza cristiana y la acción que se deriva de ella44.

La tradición católica, a partir de Rupert y Denys, se extiende sin solución de continuidad desde Erasmo,45 Cayetano,46 Salmerón,47 hasta el siglo XX. Estius ofrece tres interpretaciones de 2 Cor 5,21: que Cristo "se hizo pecado" por nosotros puede significar que se convirtió en "víctima del pecado" (Agustín); que "asumió carne de pecado" (Tomás); o, por último, "que Dios lo trató como el epítome del pecado y la corrupción, como un chivo expiatorio".48 Muchos escritores siguieron esta línea: aquí sólo mencionamos a Cornelius a Lapide, que habla del castigo, la retribución y el chivo expiatorio en relación con los sufrimientos de Jesús.49 Los grandes oradores franceses hacen lo mismo, al igual que muchos de los exégetas más modernos como Alio, Lagrange, Huby, Comely,50 Prat, d'Alès.51 Habrá que considerar hasta qué punto es legítimo utilizar la noción tan extendida de "sustitución penal"; no obstante, en un primer momento, deberíamos resistirnos a simplificar demasiado y hablar de "ideas externas, jurídicas", aunque este aspecto jurídico se suavice con el concepto de solidaridad.52

La idea de que Jesús, al ser abandonado por Dios, experimentó la

poena damni, al menos análogamente, se encuentra también en pensadores católicos como Blondel,[53] Daniélou[54] y Martelet.[55]

Sea como fuere que consideremos la idea de "castigo" aplicada a la Cruz, debemos estar de acuerdo con J. Galot cuando afirma que la idea de solidaridad es insuficiente, sin la de sufrimiento representativo ("vicario"), para expresar la fuerza de la afirmación bíblica. "Hay solidaridad, es cierto, pero llega hasta la sustitución: La solidaridad de Cristo con nosotros llega hasta el punto de ocupar nuestro lugar y dejar caer sobre él todo el peso de la culpa humana "[56]. ¿Cómo imaginar esta sustitución? (Porque no hay ninguna analogía con ella en el reino natural, y la teoría y la práctica del "sacrificio" y la "expiación" tal como se encuentran entre los pueblos antiguos, que ofrece una aproximación a ella, es aparentemente ajena a la mente moderna). La tesis de René Girard es una ayuda inesperada. Girard, que se ha formado en literatura, etnología y psicoanálisis, demuestra que el tema del "chivo expiatorio" ha adquirido una nueva actualidad. Lo utiliza para arrojar luz sobre los mecanismos que operan en toda cultura y religión humanas.

El mecanismo del "chivo expiatorio

A su manera, los esfuerzos de René Girard, en sus dos volúmenes, *La Violence et le* sacré[1] y *Des choses cachées depuis la fondation du monde*,[2] pueden compararse a los sistemas de Teilhard de Chardin y Karl Rahner. También él destila las bases de una antropología total a partir de una cristología omnicomprensiva. Sin embargo, la suya es puramente estaurológica, es decir, está marcada por agudas antítesis: Cristo es el cumplimiento de "todas las cosas que han estado ocultas desde la fundación del mundo", pero sólo en la medida en que toma su significado (un significado que necesariamente se oculta a sí mismo), lo descubre, lo completa y lo invierte radicalmente. Esto queda claro en la oposición entre los dos "logos"-principios de Heráclito y Juan: el primero es el logos de la armonía mediante la violencia; el segundo es el logos que renuncia a la violencia, que el mundo "no puede comprender", "no puede conocer" y "no aceptó" (Jn 1,5.10.11), y que se convierte así en el chivo expiatorio universal. "Así pues, Jesús es el único hombre que alcanza la meta que Dios se propuso para toda la humanidad",[3] puesto que es el único que "vive el ágape hasta el final".[4] Para que su existencia sea significativa para todos, la "representación" debe ser central.[5] Pero, ¿en qué sentido?

Podemos distinguir en este sistema entre punto de partida y objetivo. *La* meta era el desvelamiento de la verdad en Cristo -aunque el primer volumen no contiene la palabra "Dios", y mucho menos "Cristo"; *La Violence et le sacré* fue escrito pensando en Cristo.[6] El estímulo fue sin duda *Tótem y tabú*, de Freud. Este libro parece en cierto modo extraño y aislado dentro de la *obra* de Freud (Freud no relaciona el asesinato del Padre primigenio con el complejo de Edipo),[7] y sin embargo, con el instinto del genio, toca el drama fundamental de todo[8] pero incapaz de desvelarlo por completo.[9] La campaña principal de Girard consiste en suplantar y demoler el psicoanálisis; su objetivo de superar el estructuralismo de Levi-Strauss,[10] la dialéctica hegeliano-marxista,[11] Heidegger[12] y la etnología racionalista (Frazer)[13] es sólo secundario.

El de Girard es seguramente el proyecto más dramático que se puede emprender hoy en el campo de la soteriología y de la teología en general. En su opinión, la historia del mundo y todos los valores que en ella se realizan se basan en una tragedia primigenia que ahora se ha desvelado; llega a su clímax -y éste es también su punto de inflexión- en la tragedia del rechazo de Cristo. "Todo ritual religioso tiene sus raíces en el chivo expiatorio, y todas las instituciones humanas, sagradas o profanas, proceden del ritual. Es el caso del poder político, de la autoridad judicial, del arte de la medicina, del teatro, de la filosofía, incluso de la antropología "[14]. Obsérvese, en particular, el considerable uso que hace del gran drama, especialmente del drama griego: cita prácticamente todas las obras de los tres grandes trágicos[15] , pero también cita a Shakespeare[16] , Corneille y escenas de Cervantes y Dostoievski[17] . Si el gran drama sólo prospera en periodos diacrónicos particulares y privilegiados, cuando el sentido del mito y del ritual, aunque se desvanece, sigue resonando en el mundo del hombre, Girard considera que todas las demás instituciones culturales prosperan sobre el humus de la tragedia primigenia que subyace a todo: la del chivo expiatorio. Para que su "mecanismo" funcione, debe estar esencialmente oculto, no ser reconocido -como repite incansablemente[20] - pero no debe "concebirse en términos de represión y de inconsciente".[21] Los grandes poetas -Sófocles, Eurípides, Shakespeare- están muy cerca de descubrirlo, pero en el último momento se repliegan sobre los velos del mito.22 El aspecto de ocultación es parte integrante del propio drama primigenio, de su ambivalencia esencial. Así, Girard presenta siempre el acontecimiento primigenio, al que remite toda la desconcertante multiplicidad de ritos

y mitos,[23] como una mera "hipótesis": sigue siendo algo indirectamente constatado, algo en torno a lo cual damos vueltas; sin embargo, debido al fenómeno de la convergencia, podemos reclamar para ello una "certeza" científica.[24]

Inicialmente, el elemento dramático parece ser la tragedia primigenia que fundamenta toda cultura, es decir, el chivo expiatorio, profundamente ambivalente, que se personifica en el caso de Cristo. Pero, a un nivel más profundo, vemos que el verdadero drama reside en el efecto que tiene este epítome: revoluciona y desenmascara todo lo que le precede y le sigue. La antítesis de Nietzsche -Dioniso frente al Crucificado- es correcta, pero sólo en su forma inversa: el Crucificado frente a Dioniso.

Aquí no podemos más que dar un esbozo de los complejos argumentos de Girard. El deseo fundamental del hombre (*escritorio*), como tal, es ilimitado y no tiene objeto (a diferencia de la *libido* freudiana); está cercado por su carácter imitativo: "La rivalidad no es el resultado de una convergencia casual de dos deseos hacia el mismo objeto; el sujeto desea el objeto porque su rival lo desea. . . . El otro tiene que mostrar al sujeto lo que debe desear; confrontado con el ejemplo de un ser aparentemente superior que desea algo, el sujeto debe concluir que el objeto de este deseo es algo aún más satisfactorio. . . . El deseo es esencialmente imitativo "[25]. De ahí el elemento de "poder" en la deseabilidad del objeto: "El poder dota a los objetos de su valor "[26] ; es "simultáneamente el instrumento universal, el objeto y el sujeto de todos los deseos "[27] .

Así tenemos el fenómeno primigenio de la lucha entre "dos hermanos", Caín y Abel, Rómulo y Remo, Eteocles y Polineo, etcétera. En este caso, la lucha se absolutiza y se separa de su objeto.[28] En la psicomitía de la tragedia griega, que es una batalla de palabras golpe a golpe, podemos discernir la *indiferencia* del poder, que surge de este modo.[29] Toda tragedia se construye sobre la oposición recíproca de fuerzas simétricas; la atmósfera y el ambiente que la impregnan son de poder o "ira".[30] Éste es el origen del fenómeno del *Doppelgänger*, o "doble", que llena al hombre amenazado de un pavor absoluto.[31] La intensificación recíproca en la batalla del deseo es profundamente ambivalente: por un lado, elimina todas las diferencias y prepara el camino para una reciprocidad que podría resultar fructífera, pero a condición de que se descargue la tensión de la ira y el poder.[32] El modelo de los "hermanos enemistados" no es más que el prototipo de algo que siempre está ocurriendo en el grupo, en el clan, en la

sociedad; la tensión acumulada sólo puede dispersarse descargándose, casi fortuitamente,[33] sobre una víctima común a ambos bandos, un "chivo expiatorio". La "unanimidad" creada por el "linchamiento" (que disuelve la tensión) es fundamental; el reconocimiento y la designación espontáneos de la víctima por ambas partes restablece la paz mediante la "catarsis"; la reciprocidad negativa del poder se convierte en una reciprocidad positiva[34].

La víctima asume ahora toda la ambivalencia acumulada. Por un lado, es maldita, la personificación del mal acumulado; por otro, es "consagrada" y "santa "[35] , su muerte garantiza la paz y hace posible la civilización, al menos durante un tiempo. Su posición única en la comunidad hace que se extienda hacia lo alto, hacia lo trascendente; permite al hombre descubrir lo sacro (*sacrificium*: algo hecho a la vez maldito y santo) y, por tanto, el ámbito de lo religioso. Ambos aspectos, el que trae destrucción y el que trae bendición, son idénticos: Edipo Rey es el responsable de la peste y de todas las desgracias de Tebas; está cegado, pero de su tumba (en *Edipo en Colono*) procede la bendición. El elegido para ser degollado es, con bastante frecuencia, aquel que, antes de ser sacrificado, era venerado como divino.[36] Hay una alternancia de humillación y exaltación,[37] como vemos en el ejemplo del rey africano que es elegido como sacrificio[38] o del "*pharmakos*" griego que se mantiene en reserva para ser sacrificado cuando surja la necesidad.[39] La víctima es "*sacer "*[40] , encarna esa cualidad sacral esencialmente ambivalente, esa sustancia misteriosa que impregna y gobierna todas las cosas (en forma de poder)[41] , pero que debe mantenerse dentro de unos límites y a distancia y que debe ser apaciguada[42]. La víctima muestra una doble trascendencia, hacia lo demoníaco y lo divino; portadora de la maldición, es también portadora de la salvación.[43] Esto, según Girard, basta para explicar la aparición de lo religioso y lo sacro; el fenómeno del sacrificio explica la divinidad, no la divinidad el fenómeno del sacrificio.[44] La imagen de la divinidad que surge de este modo es ambivalente, como todas las imágenes primitivas de los dioses, pero también como las quimeras de todos los Olimpos: exigen venganza y víctimas, aceptan el sacrificio[45] y desean ser "honrados" de este modo;[46] a cambio, conceden paz y prosperidad. El dios ambivalente *kat'exochen* es Dioniso; su celebración es la del poder, destruyendo todas las instituciones.[47] Pide el desgarro (*sparagmos*) de la víctima con las manos desnudas de los votantes (así el rey Penteo en las *Bacantes*), pero al mismo tiempo es el más tierno de todos los dioses.48 Es "el

dios del asesinato feliz".[49] Heráclito lo equipara, el dios de la embriaguez, con el Hades.[50]

Girard identifica el "poder esencial" (*violence essentielle*)[51] con el ser (antropológico)52 y, no menos, con "lo sagrado" (en el sentido de R. Otto)[53] , es decir, lo que es objeto de culto[54]. Según Girard, el asesinato primigenio del chivo expiatorio está detrás de todos los mitos que lo ocultan y lo revelan a medias. Y lo que es más importante, también está detrás de todo ritual. Pues el ritual es básicamente la forma que tiene el hombre de regular una "crisis sacrificial" que se repite periódicamente: esto sucede cuando, en un grupo, tras un periodo de relativa paz, es necesario descargar un nuevo periodo de violencia imitativa. En este caso, el ritual tiene una solución preparada: se elige por unanimidad una víctima para sacrificarla a la violencia iracunda del dios. En primer lugar, esta víctima es humana, pero en segundo lugar[55] puede ser un animal, a menudo uno asimilado al ser humano en la medida de lo posible. Todos los rituales, incluidas las proscripciones rituales (incesto) y las regulaciones, incluso el canibalismo[56] , remiten a la repetición catártica del drama primigenio del chivo expiatorio[57].

La argumentación de Girard a favor de esta hipótesis, que se presenta como la "única solución" para el problema de la sacralidad y la posibilidad de la cultura,[58] está coronada por un fascinante capítulo sobre la hominización. Aquí muestra que el umbral de lo humano se supera cuando la imitación del animal protagonista se convierte (por contraste con el reino animal) en una *mímesis de apropiación*. El reino del instinto queda atrás; ahora la cuestión es cómo encontrar un mecanismo que regule la lucha de todos contra todos.[59] La civilización sólo es posible sobre esta base;[60] así, la sabiduría china considera expresamente que la paz del reino se basa en el ritual.[61] La simetría "malvada" de la crisis da paso a la diferenciación relajada que se encuentra en la sociedad "buena".[62] Aquí Girard retoma la tesis idealista (postkantiana) de que la Caída -la transgresión de la proscripción del paraíso- coincide con la adquisición de conciencia por parte del hombre. En la transición del animal al ser humano, el primer rastro de asesinato real indica que el hombre está ahora en escena.

Dados estos presupuestos, es plausible sostener que todas las instituciones se basan en el fenómeno de la religión (definida de este modo como "ambivalente"). Igualmente, es plausible que todos los seguros sociales contra la repetición de "crisis sacrificiales" - principalmente el ejercicio público del derecho, pero también la medicina científica, etc.- vayan de la mano de la secularización de las

realidades religiosas. Sin embargo, Girard insiste en que el sistema jurídico (que él ve como una tecnologización del poder) sigue siendo básicamente tan ambivalente como en su etapa primitiva[63] y que el mecanismo sigue operando a través de todas las facetas de la sociedad. De hecho, como veremos, la secularización intensifica su funcionamiento.

De la fundación de la civilización, que exige que el mecanismo esté oculto, a su desvelamiento en el Antiguo y el Nuevo Testamento hay necesariamente una transición brusca.[64] Este desvelamiento tiene lugar en la línea de Freud y su desvelamiento de la materia reprimida. Aunque no exclusivamente, se trata esencialmente de "conocimiento", a saber, conocimiento de "lo que ha estado oculto desde la fundación del mundo" (Sal 78:2 = Mt 13:35). El único vínculo entre la civilización y el cristianismo es el mecanismo del chivo expiatorio, aunque en Jesús se lleva a un cumplimiento sin parangón y se le da un significado y un valor totalmente nuevos (al ser desvelado).

El Antiguo Testamento se queda *en la vía*, pero tras sólo unos pasos de gigante llega hasta Jesús. Ya en la historia de Caín y Abel no se menciona (por primera vez) la sacralización de la víctima; aquí y después, la Escritura se pone de parte del inocente. Sin embargo, Caín, a causa de su asesinato, se convierte en el fundador de las ciudades (y, por tanto, de la cultura).[65] En Lamec (Gn 4:24), se hace evidente una escalada de violencia. En los profetas, Girard observa (aunque aquí se muestra demasiado parcial) "un desafío cada vez más claro a los grandes pilares de la religión antigua, a saber, el sacrificio cultual" y la Ley, entendida como una impresionante lista de prohibiciones[66]. El punto culminante es el "Siervo sufriente", el chivo expiatorio rechazado por todos y para todos; sin embargo, no es una "víctima ritual", sino "un acontecimiento histórico espontáneo".[67] Sin embargo, esta figura, última palabra del Antiguo Testamento, queda ensombrecida por una imagen ambivalente de Dios: si el propio "Siervo" ya no tiene "ninguna relación con el poder", es Dios quien lo "convierte" en chivo expiatorio: "Yahvé ha hecho caer sobre él todos nuestros pecados", o incluso (si aceptamos esta lectura como la correcta):[68] "Fue voluntad de Yahvé herirlo" (Is 53,6.10). Pero, por otra parte, toda la culpa recae sobre los hombres: "Lo tuvimos por azotado, por herido de Dios y afligido" (Is 53,4). Para Girard, en lo que se refiere a la supresión del mecanismo del chivo expiatorio de la esfera de la magia, el Dios de la Antigua Alianza se detiene a mitad de camino: el Dios de la violencia aún no ha llegado al Dios impotente de Jesús y de la Nueva Alianza. Si

se objeta que el Nuevo Testamento también tiene sus apocalipsis, que están marcados por la violencia, Girard dice que no es Dios quien aplica la violencia a los pecadores: más bien, toda acción violenta aquí se describe simplemente como la consecuencia del propio pecado.[69] Hay una oposición paradigmática entre el comienzo del Génesis, donde Dios expulsa al hombre del paraíso, y el comienzo de Juan, donde el Logos encarnado es Aquel a quien el mundo no acepta y expulsa.[70]

Sólo Jesús desvela plenamente la naturaleza de lo "sacral", cuando nombra a Satanás como el "asesino desde el principio", que es también "el padre de la mentira", es decir, en cuanto que oculta la verdadera naturaleza del mecanismo del chivo expiatorio (Jn 8, 43s., 59). Sus "ayes" dirigidos a los fariseos los califican claramente de "sepulcros blanqueados "[71] , los culpables de "la sangre de todos los profetas, derramada desde la fundación del mundo" (Lc 11,50), y que, sin embargo, erigen monumentos a los que han asesinado: "Este psicoanálisis (o mejor dicho, "cosmoanálisis") va acompañado de la purificación completa de la imagen de Dios de todo rasgo de violencia. La violencia está prohibida al hombre porque el Padre celestial no la emplea; su reino será un reino de amor, no de instituciones rituales e interdictos.[73]

El mundo tiene una última oportunidad de responder a este radical desvelamiento por parte de Jesús, y de nuevo lo hace en "unanimidad" (cristianos, judíos y paganos)[74] dictando la sentencia de muerte, implicando así a todos en una injusticia que clama al cielo. Algo análogo ocurre en el asesinato de Esteban: primero hace su acusación, desvelando y analizando la historia de Israel: "Como hicieron vuestros padres, así hacéis vosotros. ¿A cuál de los profetas no persiguieron vuestros padres?" (Hch 7,51ss.). Entonces todos se abalanzan sobre él "como un solo hombre" y lo apedrean "fuera de la ciudad", igual que Jesús fue crucificado fuera de la Ciudad Santa[75].

En esta perspectiva, la "dimensión religiosa en la humanidad", todo sacrificio y ritualismo, se desenmascara como satánico, algo diametralmente opuesto al mensaje de Jesús. Así pues, Girard aboga por una "concepción no sacrificial" de la muerte de Jesús y rechaza todo intento de reintroducir conceptos de sacrificio. Esto se aplica incluso al Nuevo Testamento (Hebreos)[76] , así como a las prácticas sacrificiales de la Iglesia posterior y a la teología del sacrificio como la de Anselmo. (La presentación de Girard de las teorías de Anselmo es tan distorsionada como la de K. Rahner y muchos otros.)[77] Girard dice

que la historia concreta de la Iglesia sólo fue posible gracias a un retorno (al menos) parcial al "mecanismo" encubierto. Primero se tachó a Judas de chivo expiatorio78 , luego a los judíos en general79 y a muchos otros en el curso de la historia (la Inquisición, las brujas, etc.). ¿A qué se debe esta regresión del mensaje de Jesús, esta actitud casi veterotestamentaria en pleno Nuevo Testamento? Girard dice que se debe a que los pueblos paganos carecen del trasfondo pedagógico de la Antigua Alianza y, por tanto, tienen que pasar por su propio periodo precristiano. Todavía tienen que hacer su "elección" final a favor de la indefensión cristiana.80

¿No puede leerse también la cruz de Jesús como un "sacrificio", es decir, en el sentido de una entrega de sí mismo? Girard no duda en afirmar que sí.81 Pero sólo a condición de mantener el abismo entre esta última autoentrega y el antiguo sacrificio ritual, destinado a aplacar a un dios que exige violencia. "Este autosacrificio completo debe entenderse en un sentido no sacrificial. O, si hay que mantener la palabra 'sacrificio', no debe aplicarse a ningún otro sacrificio aparte de la Cruz, lo cual es claramente imposible".82

¿Y qué decir de la historia del mundo tras Cristo? El desvelamiento del mecanismo funciona como "motor secreto" de la historia83. Lo sacro y lo religioso se desvanecen cada vez más, en proporción al desenmascaramiento del poder y a la toma de conciencia de éste por parte del hombre84. Pero esto no significa que el hombre haya "superado" el poder: al contrario, su conocimiento del poder conduce a holocaustos de una magnitud inimaginable85. La desaparición de los mitos de la reconciliación y de la veneración por la víctima86 conduce al crecimiento del poder desnudo. La desaparición de los mitos de la reconciliación y de la veneración por la víctima86 conduce al crecimiento del poder desnudo, que puede llegar a sofocar la nueva conciencia y crear nuevas instituciones pseudosacrales (los cuasi mitos del nazismo y el comunismo)87 destinadas a borrar tanto las huellas como la conciencia del asesinato.88 Sin embargo, aunque las ideologías impongan el silencio, los hechos hablan por sí solos,89 y lo hacen en el lenguaje del Apocalipsis.90 Si se rechaza la solución proporcionada por Jesús, la comprensión progresiva e irreversible por parte del hombre de los fundamentos de la civilización está destinada inevitablemente a destruir esa misma civilización.91

La síntesis de Girard es un sistema cerrado, ya que quiere ser "puramente científica", desechando toda "metafísica moribunda".92 Toda filosofía es religión secularizada, y la religión debe su existencia

al mecanismo encubierto del chivo expiatorio.[93] No existe, pues, un concepto "natural" de Dios[94] . Esto nos remite a la "teología" del joven Karl Barth (y es también la teología posterior de Barth en la medida en que considera la "*analogia entis* como una invención del Anticristo"); para Girard, la religión es una invención de Satanás. Aquí la transición de lo sacro a Cristo tiene lugar sin que el entendimiento del hombre se vea implicado en absoluto; así, Cristo tampoco exhibe inteligibilidad alguna. La única posibilidad sería que el desvelamiento por Cristo del mecanismo primigenio descubriera algún sustrato de "religión natural", por distorsionado que estuviera; pero Girard lo descarta de plano e introduce así una contradicción inerradicable en su sistema. En efecto, al reconocer la divinidad de Cristo (e incluso su nacimiento de la Virgen)[95] , postula una dimensión teológica que hace estallar su supuesto cientificismo puro. Sólo a partir de esta dimensión se puede entender que haya en el hombre "una protesta oscura pero radical contra el poder y la mentira, estos dos elementos inseparables de todo orden humano".[96] Constantemente nos encontramos con las palabras "poder" y "violencia", nunca con la palabra "justicia".97 ¿Se puede demostrar científicamente que la justicia que anhelan los hombres no es más que poder disfrazado? Su concepto inicial es el *"désir*", un deseo que, comparado con el instinto animal, no tiene límites. Antiguamente, en Agustín, este aspecto ilimitado era el *desiderium (naturale in Deum*), que apuntaba a Dios. En Girard, como en Barth, debe estar totalmente corrompido, pues al comienzo mismo de la historia humana desencadena una guerra en la que todos luchan contra todos, de un modo que recuerda a Hobbes. La tensión dramática entre el mundo y Dios está tan sobrecargada que el vínculo se rompe, haciendo imposible un drama que implique a ambas partes. Esto se desprende del hecho de que el "mecanismo" que se oculta a sí mismo elimina toda libertad por parte del hombre. Girard mantiene un hiato completo entre el naturalismo y la teología; ni siquiera están unidos por una ética. En su opinión, la "omnipresencia de la violencia" significa que la distinción entre el "bien" y el "mal" es ilusoria.[98] En consecuencia, no habla de "pecado" sino de "hostilidad", etc.; el concepto de pecado es secundario.[99] Tampoco está claro cómo Cristo, el chivo expiatorio por excelencia, puede cargar con el pecado del mundo, a menos que supongamos que los propios hombres cargan este pecado sobre él.

Esto plantea una cuestión crucial en el contexto actual: ¿Qué ocurre en la Cruz, según esta teoría, si la transferencia de la culpa del mundo

a Jesús es sólo una descarga psicológica (como lo era en todo sacrificio ritual), y si -por otra parte- el Padre-Dios sin poder no exige nada en la naturaleza de un "sacrificio expiatorio"? Para decirlo más concretamente: la Iglesia considera la celebración eucarística como una representación del "sacrificio de la Cruz", en el que Cristo se ha ofrecido efectivamente por la humanidad; ¿cómo puede entonces presentar y ofrecer la entrega de Cristo al Padre divino si éste, que ya no es un Dios del Antiguo Testamento, "no se complace" en ella, puesto que no *quiso* la Cruz, y menos aún *ordenó* a su Hijo que la aceptara?

El sistema de Girard, con su contradicción clara e inherente, nos ha enfrentado a esta cuestión tan concreta, y en esa medida nos ha prestado un servicio.

En su libro *Brauchen wir einen Sündenbock*?[100] , el teólogo Raymund Schwager ha intentado dar respuesta a algunas de las preguntas que Girard dejó abiertas.[101] Coincide en gran medida con las tesis de Girard, incluida la tendencia psicoanalítica a interpretar la redención como "descubrir", "desvelar", "desnudar" y "ver a través "[102] de los mecanismos ocultos. Incluso refuta los argumentos propuestos contra Girard.[103] Sin embargo, en un punto de primera importancia, intenta una corrección importante: la trascendencia fundamental de lo "sacro" no puede explicarse (en última instancia) únicamente sobre la base del mero poder. Schwager va bastante lejos en sus concesiones (incluso hasta las fronteras del barthianismo),[104] pero encuentra necesario designar el rechazo de Girard de toda metafísica como una *epochē* metodológica.105 Positivamente, y aquí va más allá de Girard, dice que, en el fondo, Dios mismo es el verdadero chivo expiatorio en nombre de la humanidad pecadora.106 Así se distancia de la tesis de que el chivo expiatorio es esencialmente "fortuito".[107]

En su primer volumen, Girard parece proponer la opinión de que la transferencia unánime de la culpa humana al chivo expiatorio final, Jesús, debe evaluarse igual que todos los demás actos anteriores de transferencia, es decir, como una transacción socio-psicológica. Schwager lo rechaza. En su segundo volumen, sin embargo, Girard retrató esta transferencia única y definitiva de la culpa en términos concretos. Para Schwager, lo crucial es que, en la Cruz, "no sólo el castigo del pecado, sino los pecados mismos fueron transferidos al Santo",[108] "física y moralmente, no meramente jurídicamente".109 En este punto, Schwager se acerca al pensamiento de Lutero y sus seguidores y critica a Anselmo. Lamentablemente, si bien hace una

crítica que al presente escritor le parece justificada, la mezcla con la polémica habitual contra la supuesta distorsión, a manos de Anselmo, de la imagen del Padre divino:[110] "La idea de un Dios que exige satisfacción es... de origen pagano". El "Dios cristiano perdona sin exigir nada a cambio, sin exigir satisfacción "[111].

Entonces, ¿por qué la Cruz? Schwager tiene razón al plantear la pregunta. La única respuesta -y debe presuponer que el pecado de la humanidad se transfiere realmente a Jesús- es ésta: para librarse de su pecado, los hombres deben "transferir su hostilidad a Dios concretamente a él [Jesús] mediante la crucifixión".112 Así, Jesús toma el pecado y lo retiene, para que no caiga en venganza sobre las cabezas de quienes lo han cometido.[113] Esta es la conclusión de los análisis ampliamente convincentes de los textos del Antiguo Testamento en los que Dios pasa progresivamente de ser un Dios de violencia e ira (unos 1.000 casos) a ser un Dios que no ejerce él mismo el poder, sino que sólo permite que el poder ejercido por los hombres tenga su efecto sobre ellos. Pero, tras analizar cada aspecto, Schwager señala con razón que el Antiguo Testamento no llega a ninguna visión clara, por ejemplo, de la guerra, o de la forma en que Dios se compromete a reconciliar y reunir a su pueblo. Los enemigos de Israel, por ejemplo, ¿han de ser aniquilados o convertidos?[114] E incluso en lo que se refiere a la violencia ejercida sobre el Siervo sufriente, queda abierta la cuestión de si "Dios cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros" (Is 53,6) o si el pasaje debería traducirse: "Sin embargo, el Señor permitió que todos nosotros cargáramos sobre él nuestros pecados". Girard también había señalado esta ambivalencia.

¿Por qué la Cruz, si Dios perdona en cualquier caso? La respuesta dada hasta ahora es insatisfactoria. Se refiere únicamente a la actitud de los hombres hacia el Crucificado, como si la actitud de Dios hacia él no existiera. Si yuxtaponemos las dos interpretaciones posibles de Isaías 53,6, no podemos dejar de discernir una relación entre Dios y su Siervo: o *quiere* cargarle de pecados, o lo *permite*. La diferencia, tal vez, no sea grande. Schwager utiliza una fórmula que apunta a ambos lados: "La resurrección de Jesús, anticipada simbólicamente en la exaltación del Siervo sufriente, muestra con suficiente claridad que Dios está implicado en este acontecimiento de máxima importancia. Así, el perdón de Dios y la Cruz (es decir, la carga del pecado) no pueden quedar aislados entre sí: están relacionados. En este caso, por tanto, no bastará con seguir a Girard y Schwager en la desmitificación de la imagen de Dios en el Antiguo Testamento, de modo que deje de

ser un Dios violento e iracundo y se convierta en un Dios impotente que no participa en la retribución. Lo que tenemos, de hecho, es una nueva forma del problema latente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Pacto: ¿Cuál es la relación entre el amor de Dios y su justicia, particularmente en el caso de la Cruz? La justicia de Dios, que Girard nunca reconoce como algo primordial, es evidentemente muy diferente del poder. Si reconocemos esto, la presentación del problema por parte de Anselmo adquiere un nuevo significado. Hasta ahora no se ha explorado a fondo toda la cuestión de lo que Pablo llama "juicio", Juan llama "*krisis*" y el Apocalipsis llama "la ira de Dios".116

La perspectiva de Girard y el descubrimiento de Schwager de que son los pecados (no sólo el castigo debido al pecado) los que se transfieren, en la Cruz, al chivo expiatorio nos han llevado a los elementos finales del drama de la reconciliación, aunque sin ofrecer una conclusión satisfactoria. Antes de intentar buscarla nosotros mismos, debemos mencionar a otros dos autores que han abordado el misterio del sufrimiento vicario con gran circunspección.

Planteamientos finales

En su doctrina de la redención,1 *Sergei Bulgakov* intenta comprender la kenosis de la Cruz como la última de las autodeclaraciones de Dios. Comienza en el seno de la Trinidad, con la autodesposesión de Dios Padre en favor del Hijo, y prosigue a través de la kénosis implicada en la creación.2 Cristo cargará con el pecado del mundo: éste es el fundamento que subyace a toda la creación.3 Sigue siendo un misterio cómo Cristo carga con el pecado, pero tiene lugar porque, ontológicamente, el Nuevo Adán4 lleva en sí la totalidad de la naturaleza humana -en esto, Bulgákov sigue a los Padres griegos- y porque la humanidad de Cristo, como resultado de la Unión Hipostática con toda la humanidad (a través de la kénosis), está facultada "de manera supraempírica "5 para apropiarse de todos los pecados del mundo: *Aceptación como los propios pecados* "6 , *"los admite en el interior de sí mismo* "7 , *"el pecado parece convertirse en propio* "8 , "*Cristo no es otro para todo hombre, porque el Nuevo Adán comprende a cada individuo humano... naturalmente en su esencia...". . naturellement dans son essence, et compassionnellement dans Son amour. Y el pecado. . ya no es para Él el pecado de otro, sino el Sien propio".9*

Sin embargo, esto se debe a su obediencia al Padre. Así, "en una especie de *oboedientia passiva*",10 una "obediencia sacrificial",11 se deja

poner bajo la cólera de Dios contra el pecado.12 Así "bebe el cáliz" y es "abandonado por Dios".13 Mediante esta experiencia del pecado "destruye" la "realidad" del pecado que los hombres han creado.14 Su sufrimiento es hipostático y, como tal, su intensidad es supratemporal (*surtemporal. . . étendu au passé et à l'avenir)'*15 y, en ese sentido, "eterno" (*l'éternel est qualité, et non quantité*) ,16 Aunque este sufrimiento es la resistencia de algo totalmente ajeno,17 algo que simplemente se "acepta" y, por tanto, "*quelque chose d'incomparable et même de contraire aux souffrances des pécheurs*" (los condenados), a su manera es "*l'equivalent de ce qui eût été propre à l'humanité, c.à.d. les tourments de l'enfer*".18 Mediante este concepto de "equivalencia intensiva", Bulgákov expresa la identidad y la diferencia entre el sufrimiento de Cristo y el debido a los pecadores. Subraya con fuerza que la Cruz es un acontecimiento que implica a toda la Trinidad;19 tendremos que dedicarle cierta atención en nuestras observaciones finales.

A. Feuillet, en su *L'Agonie de Gethsémani, enquêtes exégétiques et théologiques*,20 reclama "*un dialogue profond entre exégètes et théologiens*", en particular en lo que se refiere a la Pasión de Jesús.21 La exégesis, afirma, sólo puede ser objetiva si se lleva a cabo desde la fe,22 no en una torre de marfil.23 En cuanto al sentido de la Pasión, las interpretaciones de Lagrange son "*souvent pauvres du point de vue doctrinal*".24 Prat intenta en vano reducirlo todo a la "solidaridad";25 y no basta con decir, con A. Plummer, "*que Jésus a tellement sympathisé avec ceux qui souffrent que leurs souffrances devenaient comme les siennes propres*".26

Feuillet analiza minuciosamente los relatos del Monte de los Olivos (sobre todo el de Marcos) para mostrar la profundidad teológica que encierran. Los Padres fueron demasiado tímidos para extraer todas las implicaciones; en cambio, los exégetas modernos, que no ven más que el miedo de Jesús a la muerte,27 o incluso sólo rasgos legendarios28 o un montaje literario, no hacen justicia a todo el significado de los textos. Es esencial ver cómo Jesús es "acosado" por el sufrimiento29 , se encuentra súbitamente "enajenado "30 y es literalmente "arrojado por tierra".31 La "hora" es la hora del juicio final,32 el "Día del Señor";33 el cáliz que debe beber es sin duda el escatológico "cáliz de la ira de Yahvé",34 no ajeno al cáliz eucarístico.35 Se le ofrece a Jesús, pero él debe aceptarlo voluntariamente.36 Una vez que Jesús ha luchado y ha llegado a su Sí consentidor-en "gran agitación",37 en completo aislamiento y abandono38-"todo ha terminado" ("*apechei*").39

Los cantos del Siervo sufriente40 muestran que la única solución es que él asuma vicariamente el pecado del mundo. *"Jésus accepte de se faire qu'un avec le monde coupable et d'apparaître aux yeux de Dieu chargé des péchés du monde. . . . Il se trouve comme atteint par la lèpre du péché (cf. Is 53,3), comme véritablement plongé dans la fange des iniquités des hommes de tous les temps*".41 Su visión del Padre le está velada.42 Hay que hablar aquí de "sustitución penal", teniendo claro que la Víctima es inocente y asume libremente el castigo de los demás.43 Feuillet cita a su favor a un gran número de teólogos, no sin hacer una valoración crítica de los mismos: Moltmann, Cullmann, Taylor, Cranfield, Albertz y muchos otros. Esto le lleva a la cuestión del sufrimiento en Dios y de la participación de la Trinidad en la Pasión del Hijo.44 En el Dios trino, que ha creado al hombre a su imagen y semejanza, "*quelque chose... correspond à la souffrance...*, "45 En la ekstasis del sufrimiento en la Cruz, vemos la entrega total de Dios en su vida trina y en su amor por sus criaturas.46 Los discípulos del Monte de los Olivos son llamados (y fracasan) a hacer su parte; esto demuestra que el hombre está obligado a participar en su redención: "*Rédimés et co-rédempteurs, torn le sont, les pécheurs et les saints*".47 El libro concluye con un análisis del *Mystère de Jésus* de Pascal, que muestra su vigencia intemporal.

C. SOTERIOLOGÍA DRAMÁTICA

La quintaesencia de la Escritura se encuentra en cinco motivos. Debemos tener en cuenta los cinco motivos si queremos que nuestra reflexión sea verdaderamente eclesial.

(1) El Hijo se entrega, por medio de Dios Padre, para la salvación del mundo. (2) El Sin Pecado "cambia de lugar" con los pecadores. Aunque, en principio, los Padres de la Iglesia entienden esto en un sentido radical, sólo en las variaciones modernas de las teorías de la representación se extraen plenamente las consecuencias. (3) El hombre es así liberado (rescatado, redimido, puesto en libertad). (4) Pero más que eso, es iniciado en la vida divina de la Trinidad. (5) En consecuencia, todo el proceso se muestra como el resultado de una iniciativa por parte del amor divino.

Hemos visto que no resultaba fácil hacer justicia por igual a todos estos aspectos. Los Padres subrayaron que fue mediante el "intercambio de lugares" (2) como el hombre se inició en la "divinización" (4); en este contexto, era muy posible ver la liberación del hombre de los "poderes" (3) como una obra del amor de Dios (5). Pero, ¿abarcaba también esta visión la entrega del Hijo (1) en todas sus últimas y necesarias consecuencias? Anselmo, por ejemplo, se esforzó por poner más peso en este aspecto (1); pero, al hacerlo, ¿no infravaloró el segundo aspecto (2), haciendo que el mérito de Cristo, que en realidad es "sobreabundante", simplemente *equilibrara* la realidad del pecado que requiere ser "cancelado"? Y en cuanto a los que, como Lutero, se tomaban absolutamente en serio la entrega del Hijo a la realidad del pecado (1), ¿era coherente su insistencia en este "castigo del Inocente" con el amor de Dios (5)? Luego estaban los que, como Girard y Schwager (y también Pannenberg), proponían que no fue Dios sino los hombres los que arrojaron sus pecados sobre el Cordero de Dios; esto, sin embargo, parecía dar a los hombres la iniciativa en el proceso redentor, mientras que Dios, cuya parte es siempre amar y perdonar (K. Rahner), se limitaba a mirar, sin estar a la altura de la acción divina de entrega (1). Una última crítica es la siguiente: la Cruz no fue un acontecimiento bajado directamente del cielo, sino la culminación de la historia de alianza de Dios con la humanidad (personificada por Israel): fue un auténtico *"mystère d'alliance*" (Galot). Por consiguiente, el "interlocutor" no puede ser

simplemente el objeto de la acción de Dios, sino que, de un modo misterioso que no menoscaba en absoluto la iniciativa de Dios -y esto no se desprende de Galot-, debe participar en la pronunciación de la palabra de Dios. En otras palabras, en la liberación del hombre (3) debe haber una interacción entre la *gratia sola*, por una parte, y la libertad creatural del hombre, por otra, una libertad que *no ha* sido erradicada por el pecado.

¿Son suficientemente dramáticos los sistemas que se han intentado hasta ahora? ¿O es que siempre han fallado a la hora de incluir o dar suficiente peso a uno u otro elemento esencial para la trama dramática completa? Pues aquí no puede excluirse ningún elemento: Todo el drama mundial de Dios se concentra y gira en torno a esta escena. Este es el teo-drama en el que el mundo *y* Dios tienen su última entrada; aquí la libertad absoluta entra en la libertad creada, interactúa con la libertad creada y actúa *como* libertad creada. Dios no puede funcionar aquí como un mero espectador, supuestamente inmutable y no susceptible de influencia; no es un eterno y platónico "sol de bondad", que contempla un mundo que se ve como una "*gigantomaquia"*, una "vasta y perpetua escena de matanza".1 Por otra parte, el hombre, culpable como es a los ojos de Dios, tampoco puede permanecer pasivo y anestesiado en la mesa de operaciones mientras se extirpa el cáncer de su pecado. ¿Cómo encajar todo esto?

Es el clímax y el punto de inflexión del teo-drama, y como tal contiene y anticipa ya el acto final, la "escatología".2 Aquí, más que nunca, está claro que deben derribarse las fronteras entre los "loci" y los "tratados" teológicos. Todos estos elementos intervienen simultáneamente: cada uno tiene su papel, cada uno pertenece al escenario. Para interpretar la acción central, es decir, la relación entre los culpables y el Cordero que carga con su pecado, es necesario apreciar una serie de aspectos complementarios: éstos se derivan, por una parte, de las relaciones internas en el seno de la Divinidad, es decir, de la doctrina de la Trinidad, que constituye el telón de fondo de toda la acción, y, por otra, de la extensión en el mundo de los tiempos, es decir, de la teología de la alianza del Antiguo y del Nuevo Testamento. No se trata simplemente de que la doctrina completa de la Trinidad sólo pueda desplegarse sobre la base de una teología de la Cruz (y aquí y en lo que sigue, la "Cruz" se utiliza siempre en el sentido paulino-joanino -que es también el de los sinópticos-, es decir, incluyendo la Resurrección) y sea inseparable de ella: más bien, debemos ver la doctrina de la Trinidad como el presupuesto interno,

siempre presente, de la doctrina de la Cruz. Del mismo modo, y simétricamente a ella, la doctrina de la alianza o de la Iglesia (incluida la doctrina sacramental) no debe considerarse como un mero resultado del acontecimiento de la Cruz, sino como un elemento constitutivo de él.

En lo que sigue, reflexionaremos sobre el modo en que se concentran y combinan todos los elementos constitutivos. Para ello, intentaremos ver todos los datos bíblicos juntos, junto con todos los motivos válidos y fructíferos que surgen a lo largo de la historia de la teología. Nuestro objetivo no es erigir un sistema, pues la Cruz hace estallar todos los sistemas. Además, operamos en el nivel "esencial", excluyendo la cuestión de cómo, dada la muerte del Verbo absoluto, sigue siendo posible pronunciar palabras con sentido. Ya hemos abordado esta cuestión3 y tendremos que volver a ella en nuestra *Teológica*.

1. La Cruz y la Trinidad

a. La Trinidad Inmanente y la Trinidad Económica

La Escritura dice claramente que los acontecimientos de la Cruz sólo pueden interpretarse sobre el trasfondo de la Trinidad y a través de la fe; ésta es la idea central de sus motivos primero y quinto, a saber, que Dios (el Padre) entregó a su Hijo por amor al mundo y que todo el sufrimiento del Hijo, hasta ser abandonado por Dios, debe atribuirse a este mismo amor. Por tanto, toda soteriología debe partir de este punto. Por supuesto, no debemos dejar de lado la consideración de la Unión Hipostática, pues ¿cómo podría el hombre Jesús haber cargado con el pecado del mundo, si no es como Dios? Pero Jesús entiende su "hora" como algo que le ha sido dado por el Padre; sólo sobre la base de esta "hora" se desatará el Espíritu en y para el mundo.

Sólo a partir de la Cruz y en el contexto del abandono del Hijo se revela plenamente la distancia de éste con respecto al Padre; cuando se expone la unidad entre ambos, el Espíritu que los une, su "Nosotros", aparece en realidad en forma de mera distancia. El Hijo entregado, al cargar con el pecado, es decir, con lo que es simplemente ajeno a Dios, parece haber perdido al Padre; así, parece como si esta revelación de la Trinidad "económica" pusiera de manifiesto, por primera vez, toda la seriedad de la Trinidad "inmanente". Por eso Hegel incorpora el proceso del mundo a la

"historia de Dios" interna:[4] la verdadera vida del Espíritu no es la que se preserva de la muerte y la disolución, sino la que mira a los ojos a la negatividad. Muchos teólogos, al intentar establecer la relación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, parecen dar tanta importancia a esta última que la Trinidad inmanente, aunque siga distinguiéndose de la otra, se convierte en una mera especie de condición previa para la verdadera y sincera autorrevelación y entrega de Dios.

En *K. Rahner*, esto puede deberse a que ve a Dios principalmente en términos de misterio; en consecuencia, se preocupa por preservar la naturaleza trinitaria interna de Dios como el misterio de los misterios. En su axioma: "La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa "[5] , el acento recae claramente en la Trinidad divina que se revela (pronuncia) genuinamente y se entrega al mundo en la economía de la gracia: el Hijo es la autoexpresión del Padre, el Espíritu es la entrega del Padre junto con el Hijo. ¿Por qué no dejarlo así (como, a veces, ha hecho P. Schoonenberg)? ¿Seguro que esta autocomunicación de Dios muestra adecuadamente que es amor, libre y perfecto? ¿Por qué se considera siempre que el Hijo es no sólo el *logos prophorikós*, sino también el *logos endiàthetos* del Padre? Porque en el Evangelio, dice Rahner, Jesús se experimenta y se proclama Hijo, no sólo respecto al Padre, sino también respecto a los hombres. Es decir, se distingue así de estos últimos.[6] ¿Es esto suficiente para distinguir a Jesús de un mero "abogado de Dios en la tierra", sobre todo si se considera que la cristología-descendencia "tardía" del Nuevo Testamento es una sobreinterpretación? No podemos abordar aquí esta cuestión. Por otra parte, Rahner sostiene que Dios se expresa *sustancialmente* en el Logos (encarnado) y se comunica igualmente *sustancialmente* en el Espíritu Santo. Esto muestra, en contraste con H. Küng, que "la Trinidad inmanente (y necesaria) es la condición necesaria para que Dios pueda comunicarse libremente a sí mismo".[7] Y, con respecto a esta "condición necesaria", Rahner sólo puede decir: "En un mismo Dios existen distinciones reales entre aquel que es necesariamente sin origen, mediándose a sí mismo (el Padre), aquel que es verdaderamente proferido a sí mismo (el Hijo), y aquel que, por sí mismo, es concebido y aceptado en el amor (el Espíritu). Por eso Dios puede comunicarse libremente "ad extra""[8]. Estos modos concretos de ser del Dios único no son como la autoconciencia (en el sentido "personalista" moderno), pues Dios sólo tiene una autoconciencia. No pueden dirigirse el uno al otro como "Tú".[9] De ahí

que sólo como hombre, no como Hijo de Dios, Jesús llame "Tú" al Padre. El proceso por el que tiene lugar la "autocomunicación" en Dios conserva un aspecto extrañamente formal,[10] que resulta difícilmente creíble como prototipo infinito de la autocomunicación "económica" de Dios. En Rahner, el concepto de "autocomunicación" sólo resulta convincente en el ámbito de la Trinidad económica.

En *Moltmann* nos encontramos con otra forma de identificación, más cercana a Hegel. Para él, la cruz no es el lugar privilegiado (y, en última instancia, el único válido) de la autorrevelación de la Trinidad. Es más bien el lugar de la auténtica actualización de la Trinidad. "La expresión más breve de la Trinidad es el acto divino de la cruz, en el que el Padre hace que el Hijo se sacrifique por medio del Espíritu "[11]. Moltmann se basa en la fórmula de Rahner, pero va más allá de la posición de este último: Así, "la Trinidad no es un círculo cerrado en el cielo, sino un proceso escatológico abierto para los hombres en la tierra, cuyo origen es la cruz".13 Moltmann se ve arrastrado por la corriente de la "teología del proceso" de Whitehead,[14] que "supera la dicotomía entre Trinidad inmanente y Trinidad económica, así como la dicotomía entre la naturaleza de Dios y su triunidad interior".15 Supera esta última dicotomía, que es la de la "teología del proceso".[15] Supera esta última dicotomía, según Moltmann, ya que el intento de acercarse a Dios sobre la base de un conocimiento de Dios de "una sola naturaleza" en realidad bloquea el camino hacia el conocimiento genuino y cristiano de Dios; Dios es conocido en las verdaderas dimensiones de su amor, no por analogía, sino en la contradicción de la Cruz, es decir, *sub contrario*.[16] El abandono del Hijo en la Cruz se convierte en un acontecimiento directamente trinitario: el mismo Padre es abandonado,[17] la muerte se sitúa en Dios,[18] la muerte de Jesús en la Cruz es "la muerte y el sufrimiento de Dios".[19] La comunión más profunda entre el Padre y el Hijo "se expresa en el punto en que están más profundamente separados, cuando Jesús muere en la cruz, abandonado por Dios y maldito".[20] "En el acontecimiento-Cristo", por tanto, a la manera genuinamente hegeliana, la salvación debe definirse como "negación [expiación] de la negación [pecado]".[21]

Este tipo de interpretaciones, al igual que todas las que hablan del sufrimiento de Dios, son inevitables cuando el proceso divino interno, la "procesión", se mezcla con el proceso de la historia de la salvación. De este modo, Dios se enreda en el proceso del mundo y se convierte en un Dios trágico y mitológico. Hay que encontrar un modo de ver la

Trinidad inmanente como fundamento del proceso del mundo (incluida la crucifixión) de tal manera que no sea ni un proceso formal de autocomunicación en Dios, como en Rahner, ni esté enredada en el proceso del mundo, como en Moltmann.[22] La Trinidad inmanente debe entenderse como esa eterna y absoluta autoentrega por la que se ve que Dios es, en sí mismo, amor absoluto; esto, a su vez, explica su libre autoentrega al mundo como amor, sin sugerir que Dios "necesitara" el proceso del mundo y la Cruz para llegar a ser él mismo (para "mediarse a sí mismo").

Se puede decir, con Bulgakov, que la autodeclaración del Padre en la generación del Hijo es una "kénosis" inicial dentro de la Divinidad que fundamenta todas las kénosis posteriores. En efecto, el Padre se despoja, sin resto, de su Divinidad y se la entrega al Hijo; "imparte" al Hijo todo lo que es suyo. "Todo lo que es tuyo es mío" (Jn 17,10). No hay que pensar que el Padre existe "antes" de esta entrega (en sentido arriano): él *es* este movimiento de entrega que no retiene nada. Este acto divino que engendra al Hijo, es decir, el segundo modo de participar en (y de *ser)* la idéntica Divinidad, implica el planteamiento de una "distancia" absoluta, infinita, que puede contener y abarcar todas las demás distancias posibles dentro del mundo de la finitud, incluida la distancia del pecado. Inherente al amor del Padre hay una renuncia absoluta: no será Dios sólo para sí mismo. Se desprende de su divinidad y, en este sentido, manifiesta una (divina) ausencia de Dios (de amor, por supuesto). Esta última no debe confundirse con la impiedad que se encuentra en el mundo, aunque lo fundamenta, lo hace posible y lo supera. La respuesta del Hijo al don de la Divinidad (de igual sustancia que el Padre) sólo puede ser la eterna acción de gracias (*eucharistia*) al Padre, la Fuente, una acción de gracias tan desinteresada y sin reservas como la entrega original del Padre. Procediendo de ambos, como su "Nosotros" subsistente, sopla el "Espíritu" que es común a ambos: como esencia del amor, mantiene la diferencia infinita entre ellos, la sella y, puesto que es el único Espíritu de ambos, la salva.

No podemos admitir ninguna forma de "teología del proceso" que identifique el proceso del mundo (incluida la participación de Dios en él, incluso hasta la Cruz) con la "procesión" eterna e intemporal de las Hipóstasis en Dios. Por consiguiente, sólo hay un modo de acercarse a la vida trinitaria en Dios: a partir de lo que se manifiesta en la kénosis de Dios en la teología de la Alianza -y, por tanto, en la teología de la Cruz-, debemos remontarnos al misterio de lo absoluto, empleando

una teología negativa que excluye de Dios toda experiencia y sufrimiento intramundanos, al tiempo que presupone que la posibilidad de tal experiencia y sufrimiento -incluidas sus implicaciones cristológicas y trinitarias- se fundamenta en Dios. Pensar de este modo es caminar sobre el filo de la navaja: evita todo el discurso de moda sobre "el dolor de Dios" y, sin embargo, está obligado a decir que algo sucede en Dios que no sólo justifica la posibilidad y la ocurrencia real de todo sufrimiento en el mundo, sino que también justifica la participación de Dios en este último, en el que llega al extremo de asumir vicariamente la falta de Dios del hombre. Lo que prohíbe la teología negativa ("filosófica") parece exigirlo la *oikonomia* en Cristo: la fe, que está más allá de ambas y, sin embargo, se abre camino a partir de ellas, intuye el misterio de todos los misterios, que debemos plantear como la insondable condición previa y fuente de la historia de la salvación del mundo.

La acción por la que el Padre pronuncia y otorga toda su divinidad, acción que a la vez "hace" y "es", genera al Hijo. Este Hijo es infinitamente Otro, pero también es el infinitamente Otro *del Padre*. Así, fundamenta y supera todo lo que entendemos por separación, dolor y alienación en el mundo, y todo lo que podemos concebir en términos de entrega amorosa, relación interpersonal y bienaventuranza. Él no es la identidad directa de ambos, sino su presupuesto, superándolos soberanamente. Por tanto, tampoco es el mero fundamento de una posible "historia de Dios", un Dios que alcanzaría la unidad a través del dolor que implica la "bifurcación" (dentro de sí mismo y/o en el mundo): es la presuposición concreta y completa ("preposición") de esta bifurcación. Dios Padre puede ceder su divinidad de tal modo que no sólo se la "presta" al Hijo: la posesión de ésta por parte del Hijo es "igualmente sustancial". Esto implica una "separación" tan incomprensible y única de Dios de sí mismo, que *incluye* y fundamenta cualquier otra separación, aunque nunca sea tan oscura y amarga. Esto es así aunque esta misma comunicación sea una acción de amor absoluto, cuya bienaventuranza consiste en otorgar, no sólo alguna cosa, sino a sí mismo. Sin embargo, aunque tengamos una visión estereoscópica de estos dos aspectos, no tenemos derecho a considerar la Trinidad unilateralmente como el "juego" de una "bienaventuranza" absoluta que se abstrae del dolor concreto y carece de la "gravedad" de la separación y de la muerte. Tal visión conduciría necesariamente a una teología procesual hegeliana. "El amor es tan fuerte como el infierno" (". . . como la muerte" AV, RSV): no, es más

fuerte, pues el infierno sólo es posible dada la separación absoluta y real del Padre y del Hijo.

Si, con corazones creyentes, queremos llegar a una comprensión más profunda del drama divino primigenio -que no es una cuestión de proceso temporal-, debemos recordar esto: el Padre, al pronunciarse y entregarse sin reservas, no se pierde a sí mismo. No se extingue al entregarse, como tampoco retiene nada de sí mismo. Porque, en esta entrega, Él *es* toda la esencia divina. Aquí vemos a la vez el poder infinito de Dios y su impotencia; no puede ser Dios de otro modo que en esta "kénosis" dentro de la misma Divinidad. (Sin embargo, ¡qué omnipotencia se revela aquí! Engendra un Dios que es de igual sustancia y, por tanto, increado, aunque, en esta entrega, tenga que llegar hasta el extremo de la abnegación). De ello se sigue que el Hijo, por su parte, no puede *ser* y *poseer* la naturaleza absoluta de Dios más que en el modo de la receptividad: recibe del Padre esta unidad de omnipotencia e impotencia. Esta receptividad incluye simultáneamente la autodonación del Hijo (que es el presupuesto absoluto de todas las diferentes formas de su entrega al mundo) y su acción de gracias filial (Eucaristía) por el don de la divinidad consustancial. El mundo sólo puede ser creado dentro de la "generación" del Hijo; el mundo le pertenece y tiene a Él como meta; sólo en el Hijo el mundo puede ser "recapitulado". En consecuencia, cualquiera que sea el modo en que el Hijo es enviado al mundo (*processio* se entiende aquí como *missio*, hasta la Cruz inclusive), es parte integrante de su acción de gracias "co-originaria" por el mundo. Es entregado al mundo, pero el mundo ya es suyo, aunque no lo acepte. Su acción de gracias es el Sí eterno al don de la divinidad consustancial (es decir, una divinidad igualmente absoluta). Es un Sí a la kénosis primigenia del Padre en la unidad de la omnipotencia y la impotencia: omnipotencia, puesto que puede darlo todo; impotencia, puesto que nada es tan verdaderamente poderoso como el don. Aquí, salvando el abismo de la total distinción de las Personas divinas, hay una correspondencia entre la entrega del Padre, expresada en la generación, y la acción de gracias y la disponibilidad del Hijo (disponibilidad que llega hasta el límite del perdón). Es un profundo misterio de fe. Así, lo absoluto se manifiesta como "Nosotros" en la identidad del don-dado y del don-recibido en la acción de gracias, que sólo puede ser tal atestiguando, manteniendo y alimentando la distinción infinita entre Padre e Hijo. Así, dentro de la distinción, el don no es sólo el presupuesto de un amor insuperable: es también la

unión realizada de este amor.

Es inútil llamar "estático", "abstracto", "encerrado en sí mismo" a este drama primigenio, que está por encima de todo tiempo. Quienes lo hacen imaginan que el drama divino sólo adquiere su dinamismo y sus múltiples matices al pasar por un mundo creado, temporal, y sólo adquiere su seriedad y profundidad al pasar por el pecado, la Cruz y el infierno. Esta visión delata una arrogancia, una exagerada prepotencia, por parte de la libertad creatural; ha sucumbido a la ilusión de que la capacidad del hombre para decir No a Dios limita en realidad la omnipotencia divina. Se imagina que, al decir No a Dios, es *el hombre* quien ha arrastrado a Dios a un drama trascendental y le ha hecho plantearse cómo puede (Dios) salir de una trampa que él mismo le ha tendido. Por el contrario, es el drama del "vaciamiento" del corazón del Padre, en la generación del Hijo, el que contiene y supera todo drama posible entre Dios y un mundo. Pues cualquier mundo sólo tiene cabida dentro de esa distinción entre Padre e Hijo que mantiene y tiende un puente el Espíritu Santo. El drama de la Trinidad dura para siempre: el Padre nunca estuvo sin el Hijo, ni el Padre y el Hijo sin el Espíritu. Todo lo temporal tiene lugar dentro del abrazo de la acción eterna y como su consecuencia (de ahí *opera trinitatis ad extra communia*). Por tanto, es innecesario -de hecho, es un sinsentido- imaginar un punto de tiempo dentro del infinito en el que el Dios trino decide crear un mundo.[23]

No estamos diciendo que la separación eterna en Dios sea, en sí misma, "trágica", ni que la superación de la distinción por el Espíritu sea la sublimación de la tragedia, es decir, la "comedia". Tampoco estamos diciendo, en un sentido hegeliano, que el drama trinitario necesite pasar por las contradicciones del mundo para ir más allá de la "obra", de lo "abstracto", y volverse serio y concreto. Más bien, nos acercamos al misterio desde dos puntos de vista, es decir, desde el de la teología negativa, que excluye como "mitología" cualquier noción de que Dios *tenga que* estar implicado en el proceso del mundo; y desde el punto de vista del drama del mundo, cuyas posibilidades deben fundamentarse en Dios. Al seguir estos caminos, se nos lleva de la mano a través de los pasajes trinitarios de la Escritura, en particular Juan, cuyos escritos son más transparentes para la Trinidad. Es irrelevante sugerir que la generación del Hijo por el Padre no entraña ningún riesgo y, por tanto, es "no dramática": un mundo lleno de riesgos sólo puede crearse dentro de la *processio* (prolongada como *missio*) del Hijo; esto demuestra que todo "riesgo" por parte de Dios

está sustentado y posibilitado por el poder sin poder de la autodonación divina. No se puede decir que el Padre corra un "riesgo" al permitir que su Hijo vaya a la Cruz, como si sólo así pudiera estar seguro de la seriedad de la deuda y de la gratitud del Hijo. Sin embargo, si preguntamos si hay sufrimiento en Dios, la respuesta es la siguiente: hay algo en Dios que puede convertirse en sufrimiento. Este sufrimiento se produce cuando la temeridad con la que el Padre se entrega a sí mismo (y a *todo lo* que es suyo) se encuentra con una libertad que, en lugar de responder del mismo modo a esta magnanimidad, la transforma en una calculadora y cautelosa autoconservación. Esto contrasta con la temeridad esencialmente divina del Hijo, que se deja derrochar, y del Espíritu que le acompaña.

b. La Creación, la Alianza y la Cruz-Eucaristía

En la creación, Dios crea una auténtica libertad de la criatura y la opone a la suya, obligándose así en cierto sentido. Es posible llamar a esta creación, junto con la alianza asociada a ella -en Noé, y más patentemente en Abrahán y Moisés-, una nueva "kénosis" por parte de Dios, ya que de este modo queda restringido, implícitamente por la libertad de la criatura y explícitamente por la alianza con sus términos declarados. Está "atado" de dos maneras. En primer lugar, ha dotado al hombre de una libertad que, al responder a la libertad divina, no depende más que de sí misma. Como el fundamento último, que no puede tener otra razón de ser más allá de él y, por tanto, no tiene fundamento -es decir, la entrega del Padre al Hijo y su relación en el Espíritu (que lo fundamenta todo)-, la libertad humana participa de la autonomía divina, tanto cuando dice Sí como cuando dice No. Esto es análogo al modo en que el Hijo recibe la autonomía de la naturaleza divina en el modo de la receptividad (no, como la criatura, al ser creado): el Padre "ha concedido también al Hijo tener vida en sí mismo" (Jn 5,26).

La criatura puede negarse a reconocer que debe su libertad al Creador. Esto se debe a que la libertad no tiene otro origen que ella misma; no es "causada" por nada que no sea ella misma; al negarse, ignora deliberadamente el hecho de que no adquirió este origen propio por sus propios esfuerzos. Absurdamente, intenta arrogarse la naturaleza divina sin participar de la Persona que siempre está dotando, recibiendo, derramando y dando gracias por esa naturaleza,

y que encarna su autodonación. El rechazo del hombre revela ese abismo en la criatura por el que contradice su propio carácter de analogía e imagen, carácter que surge necesariamente de su posición dentro de las relaciones trinitarias. Como resultado de la creación, la impiedad más positiva por parte de Dios ha producido una impiedad real, negativa; esta última es imposible para Dios porque siempre está en una relación de alianza con su creación, y en particular por su alianza formal con Noé e Israel. A la criatura rebelde, pecadora y autosuficiente le resulta "insoportable" mirar de frente al amor divino; esto significa que también a Dios le resulta "insoportable", precisamente porque tiene que "soportarlo" y le hace sufrir. El rechazo del hombre fue posible gracias a la "temeridad" trinitaria del amor divino, que, en su entrega, no observó límites ni tuvo consideración consigo mismo. En esto, mostró tanto su poder como su impotencia y vulnerabilidad fundamental (las dos son inseparables). Así pues, hay que decir las dos cosas a la vez: dentro del propio ser de Dios -¿dónde si no se encuentra la criatura?- y en la indefensión del amor absoluto, Dios soporta el rechazo de este amor; y, por otra parte, en la omnipotencia del mismo amor, no puede ni quiere sufrirlo.

Recordemos que el No de la criatura, su querer ser autónoma sin reconocer su origen, hay que situarlo dentro del Sí omnímodo del Hijo al Padre, en el Espíritu; es la negativa a participar de la autonomía de la que está dotado el Hijo. Esta negación, sin embargo, es restricción: es la negativa a seguir la verdad hasta el final. Es la mentira, que sólo existe por cortesía de la verdad y que ya ha sido superada por ella. Para el Hijo, seguir la verdad hasta el final significa dar una respuesta adecuada al don total de sí mismo del Padre24 , dejándose derramar libre y agradecidamente por el Padre, una respuesta que se realiza en absoluta espontaneidad y en absoluta "obediencia" al Padre (y "obediencia" significa aquí la disponibilidad a responder y corresponder al Padre). Ambas tienen lugar en una generosa disponibilidad eucarística [*Gelöstheit*] que se corresponde con las proporciones ilimitadas de la naturaleza divina. El No de la criatura no es más que un nudo retorcido dentro de la efusión del Hijo; es dejado atrás por la corriente del amor.

En efecto, podemos decir, como hace la teología griega de la "emanación", que el Padre expresa en el Hijo su propia plenitud, de modo que el Hijo imita a Dios (su "mundo de ideas") de todas las maneras posibles. Al mismo tiempo, hemos de mantener que el Hijo, al responder y aceptar la entrega de su Padre, está dispuesto a

derramarse de cualquier modo que el Padre determine. Dado el designio de realizar criaturas dotadas de libertad, la forma última de este derramamiento será la de la Eucaristía, que, como sabemos, está íntimamente relacionada con la Pasión, *pro nobis*. Esta "disponibilidad" (obediencia activa, deseosa) puede y debe entenderse también como un "ofrecimiento" espontáneo, de modo que no se puede hablar de que el Hijo sea "obligado" a hacer algo por una voluntad que es exclusivamente del Padre. La creación, si ha de ser libre, sólo puede ser prevista y decidida por todo el Dios uno y trino; de ello se sigue que esta decisión ha de considerarse vigente desde toda la eternidad.

De este modo, está justificado pensar en retrospectiva, desde la Eucaristía -la entrega última del Hijo- hasta la Alianza que ella hace posible, y desde ahí de nuevo hasta la Creación, que adquiere su sentido a partir de la Alianza. Alianza y creación no sólo son posibles por la respuesta "eucarística" del Hijo al Padre: son "superadas" por ella, pues ambas sólo pueden hacerse realidad en el ámbito de la respuesta del Hijo. Esto no priva a la criatura de su libertad inherente, su libertad de actuar dentro de la alianza con Dios; su propia falta de fundamento no es expropiada y sofocada por la "omnipotencia" de la bondad divina (como en el Islam, por ejemplo). Dentro de la Trinidad, el amor omnipotente de Dios es también impotencia, no sólo dando al Hijo una libertad igual y divina, sino también dando a la propia criatura -la imagen de Dios- un auténtico poder de libertad y tomándoselo totalmente en serio. Lo que *sí* significa es que, debido a *la eucharistia* omnipotente del Hijo, Dios no puede estar enredado en algún tipo de papel trágico; no está partido en dos, lo que significaría un infierno persistente e inconquistable en Dios.

Hemos hablado de una primera "kenosis" del Padre, que se expropia a sí mismo "generando" al Hijo consustancial. Casi automáticamente, esta primera kénosis se expande a una kénosis que implica a toda la Trinidad. En efecto, el Hijo no podría ser consustancial al Padre más que por autoexpropiación; y su "Nosotros", es decir, el Espíritu, debe ser también Dios para ser el sello "personal" de esa autoexpropiación que es idéntica en el Padre y en el Hijo. Pues el Espíritu no quiere nada "para sí", sino que, como muestra su revelación en el mundo, quiere ser simplemente la pura manifestación y comunicación del amor entre el Padre y el Hijo (Jn 14,26; 16,13-15). Esta kénosis primigenia hace posibles todos los demás movimientos kenóticos de Dios en el mundo; son simplemente sus consecuencias. La primera "autolimitación" del Dios trino surge al dotar de libertad a sus

criaturas. La segunda "limitación", más profunda, del mismo Dios trino se produce como consecuencia de la alianza, que, por parte de Dios, es indisoluble, pase lo que pase con Israel. La tercera kénosis, que no es sólo cristológica, sino que implica a toda la Trinidad, surge sólo por la Encarnación del Hijo: en adelante manifiesta su actitud eucarística (que siempre fue suya) en el *pro nobis* de la Cruz y la Resurrección en favor del mundo.

La libertad del hombre queda intacta, incluso cuando se pervierte en pecado. Este ha sido un teologema patrístico desde los tiempos de Ireneo: Dios no abruma al hombre; lo conduce a sus metas *peithei, suadelā*.[25] Esto no indica ninguna incapacidad por parte de Dios; no es que no esté seguro de poder convencer al hombre rebelde. Surge de la impotencia que, como hemos visto, es idéntica a su omnipotencia: está por encima de la necesidad de dominar, y mucho menos de usar la violencia. Esta identidad de impotencia y omnipotencia arroja mucha luz sobre lo que ya hemos dicho acerca de la "santidad" de Dios y sobre el uso que hace Juan del término "glorificación", donde la impotencia de la Cruz y la omnipotencia de la Resurrección se ven juntas.

El hecho de que la libertad humana y su perversión se ejerzan siempre dentro de la *eucharistia* del Hijo -*ya que*, leyendo hacia atrás desde la Cruz hasta la alianza y de ahí a la creación, esta última es la condición previa de todo mundo posible y real- muestra la confrontación entre el amor divino sin fundamento y el pecado humano sin fundamento: "Es para que se cumpla la palabra. . . . Me odiaron sin causa". Pero "si yo no hubiera venido a hablarles, no habrían pecado" (Jn 15,24.22). Aquí, la "luz" que ha venido al mundo brilla en las tinieblas desde el principio de la creación (Jn 1,4-5) e "ilumina a todo hombre" (v. 9).

Todo esto es preparatorio para una doctrina de la salvación que -proporcionando lo que podríamos llamar una subestructura trinitaria- intenta evitar toda la unilateralidad que se encuentra en los sistemas histórico-teológicos. Ahora que el "intercambio de lugares" patrístico ya no está sin apoyo ni preparación, no necesita el complemento luterano (que de hecho está igual de sin apoyo). El segundo motivo, el *commercium*, se basa ahora firmemente en el primero, es decir, en *la entrega del Hijo*, en la medida en que esta última es la representación "económica" de *la entrega trinitaria y amorosa del Padre* (quinto motivo). En este contexto, se hace accesible el tercer tema escriturario, es decir, la *redención, entendida como liberación y rescate*.

Se tratará en relación con el motivo del "intercambio". Por último, el contexto también da cabida al cuarto motivo, a saber, *la iniciación en la vida de la Trinidad*, que surge directamente de lo anterior.

2. El pecado y el Crucificado

a. Sobre la naturaleza de la "representación

Lo anterior complementa y completa las numerosas observaciones sobre la Trinidad que se encuentran en las dos partes del segundo volumen [es decir, los volúmenes dos y tres de la edición inglesa-TRANS.].1 ¿Cómo puede alguien "representar" a los pecadores? Vimos esta "representación" de los pecadores principalmente en los motivos tradicionales de "cabeza" y "cuerpo", según el *en Christōi* paulino, y en la mediación de Cristo en la creación,2 pero hasta ahora el modelo preliminar del *admirabile commercium* carecía de un fundamento teológico adecuado. Sin embargo, nuestro análisis de este último en el presente volumen nos ha mostrado cómo ver el "intercambio de lugares" como algo fundamentado en última instancia en la Trinidad inmanente: la Trinidad no se cierne "impasible" por encima de los acontecimientos de la Cruz (la visión de que Cristo está de algún modo "por encima" de su abandono por Dios y sigue disfrutando de la visión beatífica), ni se enreda en el pecado como en una teología procesual a la Moltmann o Hegel, convirtiéndose en parte de una mitología o tragedia cósmica.

Al esforzarnos por encontrar un camino entre estos extremos, no imaginamos que hemos "visto a través" del misterio de la *kénosis* redentora de Dios. Consiste en la identificación del Logos divino con el hombre Jesús (*Teo-Drama* III, 228), acontecimiento que está en continuidad con la *kénosis* antecedente del Verbo de Dios en su alianza con Israel. (Esta última continúa la alianza con la humanidad en su conjunto, que a su vez se basa en la creación previa de criaturas dotadas de libertad). Esta *kenosis*, en todas sus etapas siempre intensificadas y cada vez más concentradas, sigue siendo el secreto mismo de Dios, que así revela y comunica al mundo su propia naturaleza. Sólo establecemos límites negativos, por así decirlo, eliminando los dos extremos mencionados: si Jesús puede ser abandonado por el Padre, las condiciones de este "abandono" deben residir en el interior de la Trinidad, en la distancia / distinción absoluta entre la Hipóstasis que entrega la Divinidad y la Hipóstasis

que la recibe. Y mientras que la distancia / distinción entre estos dos es eternamente confirmada y mantenida ("mantenida abierta") por la Hipóstasis que procede de ellos, es trascendida en la Divinidad que es el don absoluto que tienen en común.

Puesto que el mundo no puede tener otro *lugar* que la distinción entre las Hipóstasis (no hay nada fuera de Dios: *Theo-Drama* II, 260ss.), los problemas asociados a él -su alienación pecaminosa de Dios- sólo pueden resolverse en este *lugar*. El No de la criatura resuena en el "lugar" de distinción dentro de la Divinidad. El Hijo, la "luz" y la "vida" del mundo, que entra en esta "oscuridad" de la negación haciéndose hombre, no necesita cambiar su propio "lugar" cuando, brillando en la oscuridad, se compromete a "representar" al mundo. Puede hacerlo a partir de su *topos*, es decir, de su distinción absoluta, dentro de la Trinidad, del Padre que otorga la divinidad.

Si, una vez que se ha producido la Encarnación, preguntamos quién carga al Hijo, el "Cordero de Dios", el "Cordero como si hubiera sido inmolado", con la inimaginable carga de todo el No del mundo al amor divino, la respuesta -una respuesta preliminar, pero no por ello menos real- debe ser: los propios hombres en su oscuridad. El "mecanismo del chivo expiatorio" de Girard puede resultar útil aquí hasta cierto punto: ni cristianos, ni judíos, ni paganos están dispuestos a admitir su responsabilidad. Pannenberg puede arrojar más luz al respecto: precisamente porque han seguido la Ley divina hasta el final (en lo que respecta a la letra), los judíos están obligados a rechazar a este Mesías como blasfemo (confirmando lo que dice Pablo en Gálatas 2:19),3 y los romanos están obligados a crucificarlo como agitador contra el orden estatal divinamente designado.4 Pero está igualmente claro que de nada serviría que los hombres descargaran su pecado si aquel sobre quien lo cargan fuera incapaz de recibirlo en su totalidad, como *lo que es*: presupone que está dispuesto y es capaz de soportar el pecado. Su disponibilidad proviene de la misión que le ha sido confiada por el Padre, que tiene sus raíces en su salida del Padre; más profundamente, se funda en la distinción que hemos establecido, dentro de la misión, entre la "vida", que es preparatoria, y la "hora", que es la meta de su espera.

La "hora" es la hora del penetrante "poder de las tinieblas" (Lc 22,53). Como ninguna otra hora, es parte integrante de la misión del Hijo; sea lo que sea lo que contenga, él lo afirma desde el principio. La acepta: no le viene impuesta desde fuera. Sin embargo, su calidad es totalmente distinta de lo que la precedió: exige una apropiación

interior de lo que es impío y hostil a Dios, una identificación con esa oscuridad de alienación de Dios en la que cae el pecador a causa de su No. En consecuencia, al aceptar la "hora", el Hijo -esencialmente vinculado al Padre en obediencia amorosa- sólo puede sentirse totalmente abrumado por ella. Todo lo que puede hacer, en la temblorosa debilidad del miedo mortal, es rezar para que pase de largo y luego, "fortalecido" (incluso en la debilidad) por el ángel, afirmar que es la voluntad de su Padre, no la suya. En efecto, no puede ser voluntad del Hijo presentarse ante el Padre llevando el No del mundo entero; su voluntad es sólo cumplir la voluntad del Padre -su misión- en las tinieblas últimas. Esta voluntad es el *esponte* del que habla continuamente Anselmo; según Anselmo, el Hijo la exhibe en el cielo (en la decisión trinitaria sobre la Encarnación), al hacerse hombre y al sufrir. Pero como, en la economía de la salvación, la decisión trinitaria sólo puede ser llevada a cabo por el Padre dando a conocer la voluntad divina al Hijo encarnado a través del Espíritu Santo (en la "inversión trinitaria", cf. *Teo-Drama* III, 183ss.), se da la impresión de que el Padre5-cooperante *Spiritu Sancto-carga* al Hijo con los pecados del mundo (para disgusto de todos los adversarios de Anselmo). Sin embargo, como bien dice Tomás, no se trata de que Dios domine ni al Hijo sufriente ni a los poderes mundanos vencidos, sino de esa impotencia indivisible de la omnipotencia divina. Como tal, porque es la verdad y la justicia de Dios, esta impotencia es más poderosa que todo poder mundano6.

Aquí el drama Dios-hombre alcanza su punto culminante: la perversa libertad finita arroja toda su culpa sobre Dios, convirtiéndolo en el único acusado, en el chivo expiatorio7 , mientras que Dios se deja afectar de lleno por ello, no sólo en la humanidad de Cristo, sino también en la misión trinitaria de Cristo. La impotencia omnipotente del amor de Dios resplandece en el misterio de oscuridad y alienación entre Dios y el Hijo portador del pecado; ahí es donde Cristo nos "representa", ocupa nuestro lugar: lo que se "experimenta" es lo contrario de lo que indican los hechos8.

Es un error hablar de la obra de Cristo en nuestro favor como algo alejado de las tinieblas del pecado, algo que derriba el pecado por puro mérito. Esta es la idea de la muerte "inmerecida" y perfecta de Jesús, tal como la proponen Anselmo y K. Rahner. Por otra parte, tampoco puede interpretarse como una identificación del Crucificado con el propio No del pecado; Lutero dice que este No al menos empieza a aflorar en Jesús, pero él "se lo traga". Jesús experimenta la

oscuridad del estado pecaminoso,[9] no de la misma manera que la experimenta el pecador (que odia a Dios) (a menos que el pecador se libre de tal experiencia), pero sí en una experiencia más profunda y oscura. Esto se debe a que tiene lugar en las profundidades de las relaciones entre las Hipóstasis divinas, que son inaccesibles a cualquier criatura.

Así, es tan posible sostener que el abandono de Jesús por Dios fue lo contrario del infierno[10] como decir que *fue* el infierno (Lutero, Calvino) o incluso el colmo del infierno (Quenstedt). Si, contemplando la Cruz, leemos las terribles advertencias que Yahvé dirige a su pueblo si rompe la alianza (Lev 26; Dt 28,15-68) -y la alianza se rompe más radicalmente que nunca en el rechazo del Mesías-, nos hacemos una idea de lo que significa para Jesús estar bajo la "maldición" de la Ley y ser "hecho pecado". En todo caso, su experiencia de abandono en la cruz es intemporal. También en este caso es análoga al infierno. Por eso su actualidad persiste a través de todas las épocas del mundo. La agonía de Jesús dura hasta el fin del mundo (Pascal); de hecho, se remonta al principio del mundo. Sus heridas mortales están eternamente abiertas (Bérulle). Esta intemporalidad es confirmada, con cierta precisión, por los místicos cristianos que tuvieron el privilegio de experimentar algo de la noche oscura de la Cruz[11].

La aplicación o no del concepto de "castigo" a los sufrimientos de Cristo en la Cruz es, en gran medida, una cuestión de lenguaje. Si decimos que un hombre inocente como tal no puede ser "castigado", aunque expíe por los culpables,[12] evitaremos el término. Es posible distinguir, como Hilario,[13] entre *el sensus poenae*, que Cristo experimentó, y la *vis poenae*, pues *pietatis est susceptio peccatorum ista, non criminis* (Ambrosio).[14] Es esencial mantener, sin embargo, que el Crucificado no soporta la carga como algo externo: en modo alguno se distancia de aquellos que por derecho deberían soportarla. (Subjetivamente, por tanto, puede experimentarlo como "castigo", aunque objetivamente hablando, en su caso, no puede ser tal. Los sufrimientos de Cristo en favor del hombre están muy por encima de todos los posibles sufrimientos que comporta el pecado. El lenguaje humano es inadecuado para expresarlo: lo mejor es seguir el lenguaje bíblico de A. Feuillet[15] y las palabras cuidadosamente equilibradas de S. Bulgakov,[16] que establece una analogía entre lo que el pecador tendría que esperar de la ira de Dios y el abandono del Hijo por parte de Dios, que, de manera verdaderamente divina, supera totalmente las expectativas del pecador. Si nos damos cuenta de la falta de

fundamento del No del árbol del hombre frente al Sí puramente misericordioso (y, por tanto, sin fundamento) del amor de Dios, está claro que la expiación, la expurgación de este pecado sin fundamento debe implicar una transfiguración a través del sufrimiento que es sobremanera "sin fundamento" [*etwa Über-Grundloses]* de una manera que no podemos imaginar.

De nuevo nos enfrentamos a la ley teodramática fundamental de la historia del mundo: cuanto mayor es la revelación del amor divino (sin fundamento), más odio sin fundamento (Jn 15:25) suscita en el hombre. No se puede prever el fin de esta escalada, por lo que la Cruz debe aplazarse hasta un final sin fin (puesto que Jesús ha expiado todo pecado). La Cruz se alza al final del mal, al final del infierno.[17] La Cruz, como el propio Hijo de Dios, es única, sin par.

b. La Copa de la Ira

La copa mencionada en el Monte de los Olivos es la copa de la ira de Dios, a la que se alude a menudo en la Antigua Alianza,[1] llena del vino de su ira.[2] Entra en el que [la] bebe3 por contraste con las otras imágenes de la ira de Dios, es decir, el fuego o la inundación,[4] y le hace "tambalearse". Sólo Dios mismo pisa este vino de ira en el lagar.[5]

Dios está enojado con el pecador a causa de su pecado. Este es un tema constante de las Escrituras, desde el primer libro hasta el último. Lactancio, en su valiente escrito "Sobre la ira de Dios", se opuso a la adopción por parte de muchos Padres de la Iglesia de la noción de *la apatheia* de Dios; la teología protestante moderna (desde Schleiermacher) y la teología católica también harían bien en releer a Lactancio. Dice que un Dios que no estuviera involucrado con el mundo no podría disfrutar de felicidad en sí mismo.[7] Y un Dios que sólo amara y no odiara el mal ("una sugerencia plausible y atractiva") se contradeciría a sí mismo: "Si Dios no se enfada con los impíos e injustos, no puede amar a los temerosos de Dios y justos "[8]. En tal caso, no le deberíamos reverencia, que es el fundamento de la religión. Y la religión, a su vez, es el fundamento de toda sabiduría, moral, justicia y orden social.[9] Además, es imposible que Dios anuncie al mundo una ley de recompensa para los buenos y de castigo para los malos, y luego deje que esta ley funcione, por así decirlo, sin su propia participación activa.10 Habiendo establecido el orden mundial, no puede renunciar a su libertad ni retirarse de su obligación de castigar y perdonar. Además, puesto que Dios es misericordioso, debe ser

capaz de mostrar ira también, "porque la gracia no puede existir sin ira"; "es en la misma ira donde se demuestra la gracia".[11] Pero la ira de Dios no es una emoción irracional (que en el caso del hombre tendría que ser contenida): "No se deja dominar por la cólera, sino que la dirige según su beneplácito "[12] .

En el Antiguo Testamento, la "ira" de Dios está muy próxima a su vigilancia "celosa" (*zēlos*) sobre su alianza, sus "celos" respecto a su elegido Israel. Se ha comprometido con Israel y, sin embargo, éste le traiciona continuamente.[13] Así pues, la cólera de Yahvé se dirige principalmente contra Israel: incluso en el momento de la firma de la alianza (Ex 19), amenaza a cualquiera que se atreva a acercarse demasiado a la majestad divina. A lo largo de toda la historia de Israel, esta "cólera" es provocada constantemente por el abandono del pueblo y el fracaso de sus representantes. Los profetas preexílicos anuncian la cólera de Dios contra los que, a causa de su elección, se complacen en un falso sentimiento de seguridad y se creen a salvo del juicio iracundo de Dios.[14] Este juicio puede retrasarse, puede evitarse mediante la conversión, pero también puede quedar fijado e irrevocable, de modo que toda intercesión sea inútil, incluso prohibida. Es cierto que "la cólera de Dios es el impulso del Espíritu Santo, que afirma su pretensión absoluta de soberanía "[15] , pero lo hace dentro de su alianza de gracia y amor en última instancia. Por tanto, en modo alguno excluye su misericordia; de hecho, debe considerarse como una función de la misericordia, como encontramos en ciertas expresiones audaces de la misericordia divina: "En un momento de ira desbordante escondí de ti mi rostro, pero con amor eterno tendré compasión de ti" (Is 54,8); "Porque un momento dura su ira, y toda la vida su favor" (Sal 30,5). De hecho, la divinidad de Dios exige que la gracia triunfe en él sobre la ira (Os 11:8ss; Jer 31:20).[16] Sin embargo, en última instancia, la ira de Dios no puede contenerse dentro de ningún sistema: El Eclesiástico sabiamente deja que ambos se yuxtapongan: "Con él están la misericordia y la ira" (5:6). Dentro del horizonte del Antiguo Testamento, es impensable que el "Día del Señor", que saca todo a la luz, pueda ser una revelación únicamente de misericordia y no también de ira.

En contra de las declaraciones irreflexivas de los teólogos modernos, debemos mantener que "la ira es un rasgo esencial e inerradicable... incluso en la imagen de Dios del Nuevo Testamento. Como sabe todo el Nuevo Testamento, es terrible caer en manos del Dios vivo (Hb 10,31); Dios tiene el poder de salvar y de destruir (St

4,12); se le teme porque, más allá de la muerte corporal, tiene el poder de enviar cuerpo y alma al infierno (Lc 12,5; Mt 10,28); y todo esto presupone la conciencia de la cólera de Dios".[17] El amor en el corazón de Dios se manifiesta en toda su radicalidad, mostrando su absoluta oposición a todo lo que pueda herirlo. Y es precisamente la forma trinitaria de esta revelación del amor en Jesucristo la que nos permite discernir la necesaria unidad de amor e ira. La cólera de Jesús, que irrumpe en tantos lugares, estalla allí donde hay resistencia a su misión y a las tareas que de ella se derivan, pues tal resistencia ofende al amor del Padre manifestado en Él, el Espíritu Santo trino. Su cólera no es una cólera puramente humana; es una cólera que forma parte de su ministerio, y por eso es una revelación de la actitud divina. Él, el Señor del mundo, se enfada con los enemigos rebeldes de Dios: despide airadamente a Satanás (Mt 4,10; cf. también en Pedro, Mt 16,23). en Pedro también, Mt 16,23); amenaza a los demonios (Mc 9,25), se "conmueve profundamente" ante el poder de la muerte (Jn 11,33.3 8); se horroriza ante lo demoníaco que hay en el hombre (Jn 8,44), particularmente ante la hipocresía de los fariseos (Mt 15,7 passim), esa "piara de víboras" (Mt 12,34), esos asesinos de los enviados de su Padre (Mt 23,31). Leemos que Jesús, "calurosamente indignado" (Mc 1,41-42) por la condición de un leproso, "le mandó severamente" que no lo diera a conocer, anticipándose a la posterior desobediencia del leproso. Este último giro de la frase (cf. Mc 3,12; 8,30) también puede subrayar la gravedad del acontecimiento (cf. Mt 9,30). Una interpretación similar debe darse a la constante reprimenda de Jesús a los discípulos (incluso después de la Resurrección) por su falta de fe. Mateo 17,17: "¿Hasta cuándo tendré que aguantaros?"; Marcos 7,18: "Entonces, ¿también vosotros estáis sin entendimiento?". "Y les reprendía por su incredulidad y dureza de corazón, porque no habían creído a los que le habían visto resucitado" (Mc 16,14). Está lleno de "ira" y "dolor" (Mc 3,5) por la dureza de corazón de los fariseos, que aumenta con cada nueva señal que da del amor de Dios, hasta que finalmente determinan que debe morir. En la parábola, el "dueño de la casa" se enfada (Lc 14,21) porque rechazan su invitación con excusas baratas. La ira suprema se apodera de los viñadores asesinos ("A esos desgraciados les dará una muerte miserable", Mt 21,41), símbolo de la cólera divina por el rechazo de Israel al Hijo. También se abate sobre el asalariado que ha ofendido tan burdamente el nuevo mandamiento de Jesús: "Enojado, su señor lo entregó a los verdugos, hasta que pagara toda su deuda. Así hará

también mi Padre celestial con cada uno de vosotros, si . ." (Mt 18,34s.). En ambos casos, nos encontramos ya ante la escalada recíproca del amor y del pecado: una misericordia cada vez mayor suscita una cólera cada vez mayor. La misma polarización se manifiesta en los terribles "ayes" contra los pueblos que habían rechazado la invitación a la penitencia (Mt 11,20ss); una parábola habla de la maldición de un árbol infructuoso, símbolo de Israel (Mc 11,14), mientras que en los versículos siguientes se limpia violentamente el Templo profanado ("volcó las mesas..." Mc 11,15ss), para lo cual Jesús se fabrica un látigo de cuerdas (Jn 2,15). También en Jesús la ira se mezcla con la compasión, al igual que en los profetas ambos aspectos se funden en la actitud del Dios de la alianza hacia Israel. Es cierto que la ira de Yahvé se dirige sobre todo contra los malos pastores de su pueblo, igual que la ira de Jesús se dirige sobre todo contra los dirigentes de la nación, mientras que su compasión y su ministerio se aplican a las "ovejas que no tienen pastor" (Mc 6,34), las "ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 15,24). Pero también es cierto que, desde el principio, ciudades enteras (incluida Nazaret) se niegan a aceptar el mensaje de Jesús, y al final toda la nación "como un solo hombre" gritará: "¡Crucifícalo!".

No hay duda: la venida de Jesús ha despertado al adormecido No del mundo. No es casualidad que los demonios sean los primeros en reconocerle: deben aparecer en la confrontación escatológica "antes de tiempo" (es decir, del Juicio Final: Mt 8,29). Su resistencia, pero más aún la resistencia creciente del Pueblo elegido, esta "generación pecadora y adúltera" (Mc 8,38), provoca la ira escatológica del Hijo del hombre. El día de su gloria, se avergonzará de los que ahora se avergüenzan de él y de sus palabras (*ibid.*).

En los Sinópticos, discernimos algo parecido a una trama dramática en la que la revelación progresiva del amor de Jesús provoca la resistencia de los destinatarios, y esto, a su vez, aumenta la ira. La mención de la perdición final llega sobre todo hacia el final.[18] En Juan, sin embargo, la confrontación de la luz y las tinieblas se ha convertido en algo fijo, inmóvil; la luz es amor y, cuando se encuentra con las tinieblas, es a la vez *krisis* e "ira". En esa medida, la atmósfera que informa las disputas de Jesús con los judíos puede compararse a la de la tragedia griega, donde la ira envuelve y gobierna a todos los personajes y toda la acción.[19] La diferencia es que, en la tragedia, la ira es el horizonte último (aunque, mediante la catarsis, la víctima se convierta en "santa"), mientras que, en Juan, la severidad del

enfrentamiento manifiesta la severidad del amor divino ofendido. *La Krisis* contiene una clemencia tácita de la cólera; sale a la luz, desvelada, en el Apocalipsis joánico con toda la parafernalia del simbolismo de la "cólera" del Antiguo Testamento: los fuegos de la cólera, las copas de la cólera de Dios que hacen tambalearse a los hombres, las copas de la cólera derramadas sobre la tierra, los lagares que chorrean sangre; lo que aquí se representa no es sólo la cólera de Dios, sino, explícitamente, la "cólera del Cordero" (Ap 6,16; cf. 14,10).

El Cordero sólo puede salir a la batalla como "León de Judá" (Ap 5,5) y pisar "el lagar del vino del furor de la ira de Dios Todopoderoso", porque está en el trono de Dios como Cordero "inmolado" y "sacrificado". Él ha desviado sobre sí mismo toda la ira de Dios por la falta de fe del mundo. Él mismo ha vaciado la copa y ha experimentado en toda su extensión lo que, de forma incipiente y anticipada, experimentaron los profetas del Antiguo Testamento. Esto amplía inconmensurablemente el hiato en el ser de Jesús entre su *vida*, en la que manifiesta tanto el amor como la ira de Dios, y la *hora*, en la que la ira de Dios se derrama sobre los representantes. En su obra *Los Profetas, A.* Heschel ha expuesto de forma convincente la iniciativa apasionada de Dios (su "pathos") en favor de su creación, su plan salvífico, sus elegidos.[20] Este "pathos" no es un "atributo del ser", una "cualidad inmutable" de Dios,[21] sino un aspecto de su compromiso personal por la creación y la alianza. Es su "cuidado y preocupación constantes "[22] , que lo distingue de otros dioses nacionales y de la alianza. Está "conmovido y afectado" por los acontecimientos del mundo; está "implicado, incluso conmovido por la conducta del hombre".[23] Así, experimenta deleite o pena, muestra acuerdo o indignación, conoce el amor recíproco o su opuesto, es decir, ese "amor suspendido "[24] que es la ira. Este "pathos" de Dios es lo contrario de una divinidad supuestamente a-pática. No es una emoción irracional sino, al contrario, idéntica al ethos de Dios[25] , que nunca puede desprenderse de su libre implicación controlada por el amor y la justicia. "Antes de la Torá, existía la Alianza, que se estableció por el amor de Dios a los Patriarcas "[26]. (La "Ley" surge donde el "ethos" de Dios *está* tan desligado.) Así pues, el pathos de Dios *no* es antropomórfico.[27] El profeta es un hombre que está abierto simpáticamente, por designio divino, al pathos divino de Dios hacia su mundo.[28] Lo que un hombre así experimenta, piensa y pronuncia viene de Dios al mundo; no asciende del mundo a Dios.[29] Por eso, como Jeremías, puede estar lleno de la tensión en Dios entre querer amar y

tener que castigar;[30] está lleno del sentido de la ofensa ofrecida a Dios,[31] del destino preparado para él en el mundo.[32] Y como el profeta es un mediador que representa a Dios ante su pueblo, pero también al pueblo culpable ante Dios, está, por decirlo así, desgarrado y abrasado por esta cólera (Jr 20,9). "Estoy lleno de la ira del Señor; estoy cansado de contenerla" (Jr 6,11). El profeta se siente "engañado", incluso "violado" por Dios (Jr 20,7).[36] Por eso llega a odiar su vocación,[37] ya que significa que él, con su mensaje, es odiado y perseguido por el pueblo, mientras que Dios le llena de la "amargura" de sus palabras de ira.

Anteriormente describimos el camino desde la profecía, pasando por el Siervo Sufriente, hasta Cristo, como un descenso cada vez más profundo por la "escalera de la obediencia", llegando finalmente a la Encarnación perfecta del Verbo divino.[38] Ahora esta visión se complementa y confirma con el descenso cada vez más profundo de la ira de Dios sobre el hombre mediador. Este descenso de la ira de Dios llega hasta tal punto que el mediador ya no puede anunciar el mundo de la ira (como Jeremías y como Jesús durante su ministerio público). Ahora ni siquiera puede rezar por los que son rechazados y sufren el castigo. Así, a Jeremías se le prohíbe explícitamente interceder, y Jesús tampoco reza por el mundo: Juan 17:9; cf. 1 Juan 5:16. Ahora todo lo que el Siervo Sufriente puede hacer es soportar la ira, como si aceptara el veneno (Jer 8:14; 9:14, 23, 15).[39] Sería mejor que no hubiera nacido que acabar en semejante ruina a manos de Dios y a manos de los hombres (Jer 20:14-18).

¿Podemos decir seriamente que Dios descargó su ira sobre el Hombre que luchó con su destino en el Monte de los Olivos y posteriormente fue crucificado? Por supuesto que sí. Ya en vida, Jesús había sido el revelador de todo el pathos de Dios -de su amor y su indignación ante el desprecio de este amor por parte del hombre- y ahora tiene que soportar la consecuencia última de su mediación más que profética. "Lo que allí se sufrió por cuenta de Israel y nuestra, se sufrió por Israel y por nosotros. [La ira de Dios que habíamos merecido. . . . La razón por la que el No pronunciado el Viernes Santo es tan terrible, pero por la que en él se esconde ya el Sí pascual de la justicia de Dios, es que quien en la Cruz tomó sobre sí y padeció la ira de Dios no era otro que el propio Hijo de Dios, y por tanto el mismo Dios eterno en la unidad con la naturaleza humana que aceptó libremente en su trascendente misericordia."[40] Soportó el conflicto entre Dios y el hombre "desde ambos lados: no sólo como el Dios que

había sido ofendido por el hombre, sino también como el hombre a quien Dios amenaza con la muerte, el hombre que está sujeto a la muerte ante el juicio de Dios,. . . que ha entrado en la semejanza [*homoiōma*] de la 'carne de pecado' y es realmente 'hecho pecado' por nosotros". La llama eterna que arde en este juicio es la luz misma que nos permite ver la verdadera y aterradora naturaleza del juicio amenazado y ejecutado en el Antiguo Testamento.41 Todo lo que le sucedió a Israel entonces y desde entonces en términos de juicio divino es "sólo un tenue reflejo comparado con los sucesos infinitamente más terribles que tuvieron lugar el Viernes Santo". Israel (y todos los que tienen que sufrir en la historia del mundo) es sólo "el representante de Alguien muy diferente. . . , que carga con la ira y el juicio de Dios". "El verdadero juicio de Dios es sólo la crucifixión de Cristo. . . . En ella, la verdadera esencia de todas las amenazas y ejecuciones de juicio del Antiguo Testamento, es decir, la revelación de la ira de Dios contra toda impiedad e injusticia del hombre (Rom 1,18) -sin la cual la revelación no es revelación divina- se encarnó en un acontecimiento único".42

Esta unidad entre el derramamiento de la ira sobre el "Cordero de Dios" en la Cruz, y el amor del Padre por el mundo que manifiesta, arroja luz sobre el enigma, por lo demás desconcertante, que presentan dos pasajes de Romanos.

En primer lugar, la revelación de la justicia del pacto de Dios se presenta -concebiblemente- como paralela y simultánea a la revelación de su ira. Así, en el Evangelio, "la justicia de Dios se revela [*apokalyptetai*] mediante la fe por la fe; como está escrito: 'El que por la fe es justo, vivirá'. Porque la ira de Dios se revela [*apokalyptetai*] desde el cielo contra toda impiedad e iniquidad de los hombres" (Rom 1,17-18). Impiedad: es decir, no sólo los paganos "suprimen" (v. 1 8) el conocimiento de Dios que han adquirido realmente del cosmos (v. 19), sino que los judíos han dejado de observar la ley de Dios que les fue revelada (2:1-3, 8). Así pues, todos son culpables ante Dios, y toda boca debe callar en su presencia (3:9-19). Sin embargo, aunque esta verdad siempre existió en Dios, se mantuvo oculta gracias a su paciencia (2,4) y "paciencia" (3,25), para revelarse escatológicamente en la "justicia de Dios" en Cristo, la "expiación" (3,25). Sólo esta expiación, la Cruz, muestra la verdadera naturaleza de la ira de Dios respecto al mundo entero, judíos y gentiles. *Apokalyptetai* parece usarse aquí en sentidos opuestos, sin embargo los dos significados convergen en la misma realidad cognoscitiva, que sólo puede ser

captada por el hombre "mediante la fe por la fe". Esto se expone en Romanos 5:9: puesto que Jesús murió por nosotros cuando aún éramos pecadores, "mucho más seremos salvados por él de la ira de Dios". Pero el mismo hecho de que fuéramos salvados por su sangre muestra el "cúmulo de ira" (2:5) que se había acumulado en la cuenta de la humanidad.[43]

Romanos 9:22-23, con su pensamiento muy comprimido, puede explicarse de la misma manera. Pablo estaba hablando de la prioridad absoluta del derecho de Dios a crear a sus súbditos para fines elevados o humildes, del mismo modo que el alfarero tiene control sobre la forma y el propósito de los recipientes que fabrica. Luego, mirando hacia adelante, por una parte, a la elección del "verdadero" Israel y al rechazo de Cristo por parte del pueblo y, por otra, a la forma definitiva de su "verdadero" Israel al que, desde Cristo en adelante, se incorporan todos los creyentes, dice: "¿Qué si Dios, queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder, ha soportado con mucha paciencia los vasos de ira hechos para destrucción, a fin de dar a conocer las riquezas de su gloria por los vasos de misericordia, que ha preparado de antemano para gloria...? . .?" (Y la frase siguiente continúa: a nosotros, a quienes ha llamado, no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles. . ."). La dureza de corazón de Israel frente a su Mesías forma parte del designio salvífico general de Dios, que consiste en dar a luz al "Israel de Dios" (Ga 6,16); la ira que estalla contra Israel es una ira escatológica (puesto que los recipientes están "destinados a la perdición" -véase el derrumbamiento de Jerusalén y el juicio y el alejamiento de Jesús del pueblo en Lc 13,35), que, sin embargo, queda abarcada por la "paciencia" y la "gran tolerancia" de Dios. Así, concede a Israel, de corazón duro, un tiempo para el arrepentimiento (cf. Rm 2,4), tiempo que sigue corriendo "hoy" (Rm 11,31, *kai autoi nyn eleēthōsin*). En efecto, él reinstaurará finalmente a "todo Israel" en su vocación original, no por los propios esfuerzos de Israel: "El Libertador vendrá de Sión, desterrará la impiedad de Jacob; y este será mi pacto con ellos cuando quite sus pecados" (11,26s). Éste es el único Libertador posible: al eliminar la impiedad y tomar sobre sí la ira de Dios, trascenderá de hecho los planes de Dios para la historia, que había creado "vasos de ira, destinados a la destrucción". Fue por él que la ira de Dios se mantuvo dentro del marco de su "paciencia" y "gran paciencia";[44] pertenecía -y esto crea una tensión parcial con el texto que acabamos de comentar (Rom 1-2)- a la "moderación" (*anochē*: Rom 3:25, cf. 2:4) preescatológica de Dios.

Pasajes como éste indican un punto de fuga en el que se encuentran las líneas de la ira de Dios y de su amor. Esto sólo es posible si el objeto de la justa ira de Dios se contempla en el contexto de la eterna relación de amor trinitario entre el Padre y el Hijo. El Hijo no se aparta ni un milímetro de la voluntad del Padre; la cumple hasta el final. Pero tampoco se desvía de su solidaridad con todos sus hermanos pecadores, ". . . para que por la gracia de Dios gustase la muerte por todos. . . . Por eso no se avergüenza de llamarlos hermanos" (Hb 2,9.11). Por amor y obediencia, no renuncia a esta solidaridad; en consecuencia, bebe profundamente de las tinieblas del abandono de Dios del hombre, "porque conoce la unión con Dios".[45] La cólera de Dios le golpea a él en lugar de a los innumerables pecadores, destrozándolo como por un rayo y repartiéndolo entre ellos; así Dios Padre, en el Espíritu Santo, crea la Eucaristía del Hijo. Sólo la Eucaristía completa realmente la Encarnación. Tiene lugar en un punto en el que el mundo enajenado, después de haber sido atraído con toda seriedad a las relaciones dentro de la Divinidad, parece crear una contradicción en Dios. "Aquí nos encontramos ante el misterio más profundo de la Trinidad en su realidad salvífica-histórica. Aquí, además, las relaciones trinitarias en Dios alcanzan su mayor claridad: Dios se enfrenta a Dios; Dios se opone a Dios. Así, el Padre permite que el Hijo sufra el abandono entre los pecadores; el Hijo, sufriendo a manos del Padre, clama a Él. En esta alienación iracunda -desde el punto de vista "económico", es decir, en su obra común de amor al mundo- Padre e Hijo están más unidos que nunca. Por un lado, en términos cultuales, el Hijo es el Sumo Sacerdote que se ofrece por el mundo. Por otra parte, también es verdad que "Dios mismo es el oferente, que se sacrifica por el hombre "[47]. En la Eucaristía de su Hijo entregado, Dios concluye su nueva y eterna alianza con los hombres, comprometiéndose con ellos totalmente y sin reservas.

El Hijo lleva en sí a los pecadores, junto con la impenetrabilidad sin esperanza de su pecado, que impide que la luz divina del amor se registre en ellos. En sí mismo, por tanto, experimenta, no su pecado, sino la desesperanza de su resistencia a Dios y la ausencia de gracia divina a esta resistencia. El Hijo que ha dependido [*sich verlassen*] enteramente del Padre, hasta identificarse con sus hermanos en su extravío, debe ahora ser abandonado [*verlassen]* por el Padre. El que consintió en que se le diera [*ver-geben*] todo de la mano del Padre debe sentir ahora que todo fue "para nada" [*vergebens*]. No hay equilibrio ni anulación, no hay "cuadratura" de la luz y las tinieblas;

no puede haber ponderación entre el "para nada" del odio del pecado y el "para nada" de la gracia que da y perdona. Al final de la noche, una noche que se experimenta como interminable, irrumpe la luz en la creatividad primigenia; al final de la inutilidad absoluta [*Vergeblichkeit*] llega el perdón [*Vergebung*]. Pero la noche que se soportaba como interminable era la luz absoluta: como dice Juan de la Cruz, se hace invisible cuando no encuentra resistencia en el aire. El perdón no llega como recompensa por algún logro: llega porque tal logro era imposible.

Es un milagro de transfiguración que la oscuridad del mundo pueda ser llevada a la luz interior de la Trinidad; así, el alejamiento del No pecaminoso es superado y abarcado por el alejamiento obediente y de libre albedrío del Sí divino. La cólera de Dios por el rechazo del amor divino se encuentra con un amor divino (el del Hijo) que se expone a esta cólera, la desarma y la priva literalmente de su objeto. Sin embargo, estas formulaciones sumarias y abstractas contienen problemas ocultos y sin resolver.

Un problema -el más sombrío- se encuentra en el límite: un pecador podría identificarse tanto con su No a Dios que el amor trinitario sería incapaz de aflojar el gruñido resultante, con el resultado de que el torrente ardiente de amor eterno que fluye a su alrededor y a través de él seguiría siendo un torrente de ira eterna. De ahí las palabras: "Terrible cosa es caer en las manos del Dios vivo" (Heb 10,31). Estas palabras se aplican, no a cualquier pecador, sino a aquellos que se resisten a la obra trina de la expiación con plena conciencia y realización. "Porque es imposible hacer volver al arrepentimiento a los que una vez fueron iluminados, gustaron del don celestial, fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, gustaron de la bondad de la palabra de Dios y de las virtudes del siglo venidero, si después hacen apostasía" (Heb 6:4ss.); una persona así ha "despreciado al Hijo de Dios, y profanado la sangre de la alianza con que fue santificado, y ultrajado al Espíritu de gracia" (10:29). La Escritura nos prohíbe decir que este No deliberado es imposible. "Quien hable contra el Espíritu Santo no será perdonado, ni en este siglo ni en el venidero" (Mt 12,31s). Si fuerais ciegos, no tendríais culpa; pero ahora que decís: "Vemos", vuestra culpa permanece" (Jn 9,41). Para que esto tenga lugar, la criatura debe ser capaz de identificarse con su rechazo.

El otro problema pendiente es de matiz más claro: ¿cómo afecta al pecador la obra de Cristo en favor del hombre ("representación")? Paul Althaus elaboró la fórmula de que, en la vida natural, esta

representación es ante todo "exclusiva": el representante (por ejemplo, el soldado en el frente de batalla) ahorra a los demás la molestia o el sufrimiento que conlleva, aunque, incluso en este tipo de representación, "hay una clemencia inclusiva . . en las condiciones previas y los resultados éticos. Cuando otra persona hace algo por nosotros, no sólo nos libera de una carga, sino que también nos impone una carga". En la vida personal, en comparación, la representación es inclusiva desde el principio. "Una persona está llamada a experimentar el misterio de la comunión divina de un modo más profundo, en nombre de muchos. . . . El hombre despierto carga sobre su alma la enfermedad y la culpa del que duerme. El hombre libre, al que 'todo le está permitido', todo es puro, ejerce la renuncia en favor de los que son menos libres y están en peligro". Aquí y en casos similares, "el sentido y el objetivo de la representación... es atraer a los representados a la actitud interior de quien los representa"; es "inclusiva".[48] Y cuando alguien sufre por el bien de la vida moral de otro o de su relación con Dios, "el representante funda y anima conscientemente la comunión [que así resulta]". Es posible que la persona representada dé la espalda al representante y siga su propio camino inconsciente. "Esta es la representación en su máxima expresión. Aquí es *exclusiva*. El representante permanece completamente solo, lo que hace que su sufrimiento sea tan duro. Pero esta aparente exclusividad sólo demuestra que la representación encuentra resistencia. Para Althaus, teólogo protestante, es el poder de esta inclusión lo que atrae al pecador (en su autoexclusión) a una comunión de vida con Jesús. En la medida en que Jesús hace lo que nosotros no podemos hacer, su acción es principalmente exclusiva; pero en la medida en que, en la Cruz, responde por nosotros en la presencia de Dios -y responde por nosotros eficazmente-, su acción se convierte en inclusiva.[50] Debemos preguntarnos si esta transición se presenta con la claridad y perspicacia adecuadas en la dogmática católica. ¿Se trata simplemente de una transición del *indicativo* de la justificación *al imperativo* de asirla en la fe, por la que nos dejamos sanar interiormente por ella[51] y nos unimos a Cristo y a sus seguidores en la práctica del arrepentimiento? Pero, ¿dónde puede encontrar el pecador "incrédulo" la fe para aferrarse a esta justificación?

c. La mediación de la Iglesia

En la escena culminante del drama de la redención falta todavía un

actor. Hemos considerado la acción del Padre y del Hijo en el Espíritu que es común a ambos y la acción que tiene lugar entre Cristo y los pecadores que arrojan sobre él sus pecados. Pero todavía no está claro cómo, a partir de este hecho (que es en sí mismo el epítome de su pecaminosidad), pueden hacerse partícipes de la gracia de Dios y alcanzar la libertad de los hijos de Dios.

Falta un personaje. Esto surge de una doble presuposición de la escena de la Pasión. La firma de la alianza con Abraham y el pueblo fue algo demasiado positivo y definitivo como para ser representado únicamente (ahora) por la pervertida incredulidad de los judíos y la falsa hipostatización de la ley frente a la pura gracia del Dios de la alianza. ¿Qué ha sido de la fe de Abraham, vindicada por el sacrificio de Isaac? ¿Dónde está la fe profética de todos los que siguieron a Abraham y vivieron en la esperanza de la redención (Heb 11)?

Esta fe ya se ha cumplido y sobrecumplido en el consentimiento de la humilde sierva a la Encarnación del "Hijo del Altísimo", la Palabra misericordiosa de Dios "a Abrahán y a su descendencia" (Lc 1,32.55). Su consentimiento fue tan puro, tan por encima de los fallos incluso de las grandes figuras del Antiguo Testamento, tan ilimitado y definitivo, que incluía todo lo que iba a suceder al Hijo objeto de su consentimiento. Por eso concluimos con razón que María estaba libre de toda sombra de culpa humana.

En la perspectiva de este Sí de una vez para siempre, comenzamos a ver la unidad de ambos temas y su relevancia para la escena de la Pasión. El consentimiento de María representa la fe pura de Abrahán y del pueblo; es fruto de la historia positiva de Israel, prueba de que Dios no ha hecho su alianza en balde: ahora la alianza se hace realidad concreta bajo la Cruz, con la misma actualidad que tuvo en Nazaret treinta y tres años antes. La espada que había de atravesar a María "para que se manifiesten los pensamientos de muchos corazones" (Lc 2,35) no ha dejado de atravesarla; ha mantenido despierta toda la insistencia de su consentimiento para este día, en el que han de sondearse sus terribles profundidades. El consentimiento de María, su disponibilidad espiritual y física, es responsable de la existencia terrena de Jesús, que perfecciona la Antigua Alianza y trae la promesa de la Nueva y Eterna Alianza; prefigura la Iglesia venidera de Jesús; y tiene que desempeñar un papel decisivo en la Cruz. Ha de mediar entre los infieles de la Alianza de Yahvé, que han adoptado las costumbres gentiles ("no tenemos más rey que el César", Jn 19,15), y los futuros asociados de la Alianza, que llegarán a la fe por la gracia

del "Cordero como si hubiera sido inmolado". No es fácil situar este papel en el conjunto del drama.

En primer lugar, debemos excluir la teoría que, reflexionando sobre la Nueva Alianza concluida en la Cruz, ve a Jesús (cuya Persona es divina) como el "factor divino" y a María como la representante de la humanidad que consiente. En tal esquema, ambos estarían relacionados como acto modelador y potencia modelada. En el ámbito de la redención objetiva, María haría por anticipación lo que cada individuo tiene que hacer al apropiarse subjetivamente de la redención.[1] Se ha objetado, con razón, que la cristología presupuesta aquí infravalora la humanidad de Cristo: Cristo está plenamente facultado para ratificar la alianza en nombre y por cuenta de los hombres.[2] Puede ser cierto, sin embargo, que esta réplica no tenga suficientemente en cuenta que el consentimiento de María, representación perfecta de la fe de la Antigua Alianza, era una condición previa de la posibilidad de la Encarnación; en esa medida, no puede ser simplemente engullido en el Sí humano de Jesús.

Hay que recordar también la antigua doctrina patrística sobre el *connubio* de las naturalezas divina y humana, en la Encarnación, en el seno de María (desarrollada más claramente en Agustín y Gregorio Magno):[3] aunque hablaba de la Madre sólo como del "lugar", por así decir, donde se realiza este matrimonio, subrayaba continuamente y cada vez más el papel activo de la Virgen en esta unión. Esto fue expresado de la manera más lúcida por la célebre observación del Aquinate: "Era conveniente que se dijera a la Santísima Virgen que concebiría al Mesías. . . pues de este modo quedaba claro que iba a haber un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana. Así, en la Anunciación, se esperaba el consentimiento de la Virgen, porque representaba la naturaleza humana en su totalidad".[4] Y aún más claramente, mostrando el vínculo objetivo entre el Sí personal de la Virgen y la alianza hecha con la naturaleza entera: "El consentimiento de la Santísima Virgen, suscitado por la Anunciación, fue el acto de una sola persona, pero desbordante [*redundans*] para la salvación de la multitud, más aún, de toda la naturaleza humana "[5]. María no puede ser el "lugar" impersonal donde se concluye la alianza entre las naturalezas: Dios no domina a su criatura, y menos aún a la mujer que representa su alianza, sino que respeta su dignidad de persona. Ella personifica esa naturaleza humana que recibirá la Palabra y al Hijo de Dios, y en esa medida comparte la responsabilidad por él. En parte, pues, hemos rehabilitado la tesis

criticada anteriormente; sin embargo, su distinción de los papeles divino y humano en términos de "acto" y "potencia" sigue siendo inadecuada. Por supuesto, María tiene una "potencialidad", pero no es pasiva ni material: representa el acto más elevado que una criatura puede realizar en el amor a Dios. Es la disponibilidad firme y responsable a aceptar la voluntad de Dios con todas sus consecuencias.

Por otra parte, hay que excluir totalmente cualquier sugerencia de que Dios esté "obligado" o de que María ejerza alguna "influencia moralmente determinante" en los actos redentores de Jesús. No fue su "anhelo" de redención lo que movió al Hijo de Dios a hacerse hombre, ni lo que dio al nuevo Adán "el valor de aceptar la muerte en la Cruz".[6] Tampoco puede hablarse de que la Madre tuviera "derechos sobre su Hijo",[7] derechos a los que renunció (adquiriendo así "méritos") para que pudiera tener lugar el sacrificio redentor. Todas estas teorías tergiversan el carácter de este Sí original y constante: es un acto de perfecta entrega a Dios en la fe. No se le arranca nada a Dios, ni se le reclama nada. Dios, en infinita y misericordiosa libertad, ha contemplado la bajeza de su Sierva.

Lo esencial es que María, al dar su Sí firme y permanente a la Encarnación y a todas sus consecuencias, la mayor de las cuales es la Cruz, lo ha hecho "en nombre de todo el género humano". Ha consentido en nombre de los mismos pecadores que rechazan la Encarnación. "Vino a su casa, y los suyos no le recibieron" (Jn 1,11). Si no hubiera habido excepciones a esta afirmación, no habría venido. Por eso el texto continúa: "pero a todos los que le recibieron. . . ." (1:12). Entre todos ellos destaca uno: María. Y es a ella a quien apunta el siguiente pasaje (pues originalmente debió referirse a la relación Madre / Hijo): "que creyeron en su nombre, . . que nacieron, no de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios".[8] Esta forma de "recibir", es decir, el Nacimiento Virginal, es cualitativamente distinta de todas las formas posteriores que, en parte, hace posibles. Toda "recepción" posterior implicará siempre a antiguos pecadores. El Sí anticipado de la Madre responde por los pecadores, reciban o no. Ella es solidaria con ellos, incondicionalmente, precisamente *porque* es "concebida inmaculadamente" y, por tanto, en el amor, infinitamente a su disposición, infinitamente disponible. Cuando dice sí con gratitud al Salvador que viene, no lo hace sólo por sí misma, sino por todos los que necesitan la "salvación de Israel".

Sin embargo, esta solidaridad esencial, de acuerdo con la solidaridad de Jesús con todos los pecadores -hasta el punto de tomar

sobre sí su condición pecadora-, significa que a la Madre se le da el "último lugar", *detrás* del último pecador, al que no niega su solidaridad. Puesto que la "hora" de la Mujer no coincide con la del Hombre, su Hijo (Jn 2,4), esta relegación de la Madre, que resulta de su consentimiento, puede comenzar mucho antes de la Cruz. Lo vemos en esos momentos que jalonan toda la vida pública de Jesús, en los que la mantiene a distancia. Esto comienza cuando el niño de doce años se distancia de la Madre que viene a buscarlo; ella queda relegada al antiguo eón de "carne y hueso". Así, se niega a que se ensalce su maternidad física (Lc 11,27s). Todo esto son anticipaciones del "último lugar" que ella ocupará bajo la Cruz. Ocupa este último lugar como consecuencia objetiva de su Sí; porque se desposó con la naturaleza humana *en su totalidad*, es decir, no principalmente por su fuerza subjetiva y personal de fe. La Sierva posee esa fuerza de fe, pero procede del Señor, que la controla soberanamente. En efecto, ella representa al pueblo de la alianza, pero la alianza se ha establecido únicamente con vistas a su Hijo; sólo él la cumplirá.

El Hijo cuelga entre la tierra y el cielo, totalmente abandonado por los hombres y por Dios. La oscuridad de la culpa del mundo que lleva en su interior vela y oscurece toda visión de un significado de su sufrimiento. No tiene la sensación de que haya logrado nada. Porque el pecado, ante el amor gratuito de Dios, carece de sentido y de fundamento. Objetivamente, aunque el Hijo no pueda saberlo, al final de su sufrimiento está el hombre redimido, el hombre inmaculado, encarnado en la historia. Aunque por el momento esté fuera de su percepción, este hombre redimido se anticipa, por designio del Padre, en María. Oculta tras la multitud de pecadores, abrazándolos a todos, ella está objetivamente más cerca de él: hace posible su sufrimiento y garantiza su meta. Ahora, sin embargo, sólo puede verla como la más alejada de él; así es como *debe* verla. Está *absolutamente* abandonado, y la única forma de comunión con él es despedirse de él y sumirse en el abandono. Debe alejarse de su Madre como el Padre se ha alejado de él: "Mujer, he ahí a tu hijo". Podríamos decirlo así: la *missio* del Hijo es su *processio* ampliada en modo "económico"; pero, mientras que en su *processio* se mueve hacia el Padre en receptividad y gratitud, en su *missio* (gracias a la "inversión trinitaria")[9] se aleja de él y se dirige hacia el mundo, hacia la oscuridad última de éste. De hecho, puesto que todo es obediencia, se dirige hacia el Padre a través de este alejamiento total, pero por el momento no se le debe permitir que lo sepa. Y en cuanto a la verdad sobre la humilde Sierva, que ocupa el

último lugar, detrás del pecado, en la más completa expropiación y pobreza, aunque sea el signo de su propio origen puro y el símbolo de su radiante futuro (en el que alcanzará su plena estatura, que le ha sido dada por el Padre), debe ocultársele. Por el contrario, la envía tal como es, como su Madre y como anticipo de su triunfo, a una relación nueva e inicialmente extraña. Ajena, porque siempre ha distinguido claramente entre su pureza fundamental y antecedente y el extravío de los pecadores; el hecho de que María siempre esté ahí en su pureza (y siempre lo ha estado) significa que, desde su punto de vista, su propio "logro" parece superfluo. No se debe a él que ella sea lo que es, pues ya era así antes que él. De este modo, el Padre que determinó darle esta Madre en primer lugar10 ha impedido al Hijo ver su propio logro redentor. A causa de las tinieblas del pecado, el Hijo no puede ver que María debe su ser tanto a él como al Padre y que sólo así puede ser el vaso elegido del Espíritu Santo. Las tinieblas ocultan la meta que se encarna concretamente en María; de hecho, el Hijo mismo se despide de ella. Sólo así, en el puro *gratis* de la gracia, en la pura superfluidad [*Überflüssigkeit]* del amor, el Hijo puede derramarse eucarísticamente, sin medida [*über-verflüssigt*]; sólo así puede convertirse en todo el pecado del mundo. Y, desde su atalaya, todo es en vano, pues, cargado con las tinieblas del pecado, ya no puede ver ninguna luz, ningún sentido.

Y, sin embargo, allí está María, la Inmaculada, y, por tanto, todo el proyecto divino de la Encarnación. Ya no se puede desterrar a Dios a su cielo y considerarlo inaccesible, tal vez bajo la forma de la "Trinidad inmanente". Los pecadores siempre intentamos hacer esto; tendemos a poner a Yahvé y a Alá en el otro mundo y a guardarnos este mundo para nosotros. Por eso es tanto más aterrador para el Hijo, en la oscuridad de su angustia, ver que toda esta obra, que ha comenzado a realizarse en María, es inútil (a causa de su sufrimiento gratuito) y está condenada al fracaso. El Hijo no está simplemente solo con los pecadores en ese intercambio absoluto previsto por Lutero: está acompañado por un testigo de la actividad de Dios (que siempre opera *sola gratia*), y esto priva al Varón de Dolores de toda esperanza de completar su misión. También priva a los teólogos (Moltmann) de toda posibilidad de exponer la Trinidad basándose únicamente en la Cruz. Ni siquiera sobre la base de una dialéctica de la Cruz formalmente multiplicada hasta el infinito, de un "Viernes Santo especulativo".

Sin embargo, también debemos contemplar la misma escena desde

el punto de vista de María. En Nazaret, era la sierva pobre, caracterizada por una triple pobreza. Había sido entregada a José, lo que significaba que no podía responder a la elección de Dios mediante ningún gesto autónomo de autodedicación: en todo caso, Dios tomó lo que era suyo, más allá de todo pacto de criatura. Además, ella había sido entregada al Espíritu que la ensombrecía, de acuerdo con lo que se le había anunciado; por tanto, su consentimiento no era una especie de decisión libre ansiosamente esperada (opinión común desde Ambrosio, Autpert y Bernardo), sino más bien una entrega natural que surge de una disponibilidad aceptada desde hacía tiempo. Y, finalmente, es pobre porque es infecunda, no fecunda, superando la esterilidad de Sara, Ana e Isabel en el Antiguo Testamento (estas figuras proporcionan la única manera de acercarse a lo que le sucedió a María). Y, en este vientre tres veces pobre, Dios, por medio de su Espíritu, depositó la semilla de su Verbo, para que María cumpliera todas las promesas paradójicas que afirman que "la mujer estéril ha dado a luz siete" (1 Sam 2,5; cf. Is 54,1; Sal 113,9).

El mismo Verbo de Dios, que ella concibió en el silencio, ha callado ahora: es el "cordero llevado al matadero, que no abre la boca" (Is 53,7; Mt 26,63; Hch 8,32s.); es distribuido -más allá de toda medida- a los pecadores, derrochado en ellos en sus tinieblas, pues es por ellos por quienes sufre. María, en cambio, ha seguido siendo lo que era desde el principio: es la pobreza del vientre desposeído. El Hijo la ha mantenido a distancia, y ahora lo hace aún más: en su pobreza "abierta", abraza y envuelve la pobreza "cerrada" y negativa de todos los pecadores. Es solidaria con todos ellos en su pobreza, pero, detrás de ellos y en ellos, es la única capaz de acoger en su seno la semilla de Dios, eucarísticamente multiplicada por miles. Así repetida y perfeccionada, su concepción se traduce en sufrimiento; esto hace de María la "esposa del Cordero (inmolado)" y el "seno de la Iglesia" -una relación nupcial que comienza en el total desamparo y oscuridad que ambos experimentan. En su primera concepción, fue el "vaso (no la esposa) del Espíritu" por su maternidad virginal respecto al Hijo; en su segunda concepción, se convierte en la Esposa igualmente virginal del mismo Hijo de Dios, que se entrega eucarísticamente.

Todo esto tiene lugar en un silencio en el que incluso Dios Padre se retira a la invisibilidad. Del mismo modo, en la creación, el Creador se retiró en silencio de las criaturas a las que había dotado de fecundidad, para hablarles a través de su propia palabra, de sus propias facultades, y moverlas así a reconocer su deuda con Él. Este

repliegue del Padre alcanza su punto culminante -brutalmente, podríamos decir- en el abandono de la Cruz, en el que María tiene su parte. En este abandono, el Padre no da ninguna palabra de respuesta al Hijo; y su Palabra, es decir, el Hijo mismo, se hunde en el silencio de la muerte. Este silencio de muerte es el momento indefinible en el que el "hombre nuevo" es concebido y nace del seno de la Iglesia, un seno que se ha empobrecido tanto que, espiritualmente, comparte la muerte del Hijo.

Con sólo una ligera reinterpretación de la visión del Libro de la Sabiduría sobre la visita nocturna del Verbo, llegamos a una visión de la salvación definitiva: "Cuando el profundo silencio lo cubría todo, y la noche había recorrido la mitad de su veloz curso, descendió de los cielos, desde el trono real, tu Palabra todopoderosa; al corazón de una tierra condenada saltó el severo guerrero [no: el Cordero-como-si-hubiera-sido-asesinado]. Llevando como una espada afilada tu mandato irrevocable [que debía enviarle a la ruina], se puso en pie [quedó colgado], y llenó el universo con [su] muerte" (Sb 18,14ss. JB adaptado). Por medio de la Eucaristía, distribuye su muerte, derramándola como vida en el seno de su Iglesia. En el paso de la Antigua a la Nueva Alianza, la "noche" se ha intensificado; en la crucifixión, cubre todo el universo (Mt 27,45); la espada se ha hecho más afilada, la muerte más radical: ahora, de una vez por todas, es el juicio de este mundo (Jn 12,31). Y, en medio de él, y precisamente por él, se celebran las bodas del Cordero y su Esposa y esposa: esta unión rasga la "cortina" que separaba a Dios de la tierra, partiéndola en dos "de arriba abajo; y la tierra tembló, y las rocas se partieron; también los sepulcros se abrieron. . ." (Mt 27, 51).

Sólo podremos evitar los malentendidos asociados a palabras como "corredención" si nos aferramos a la paradoja hasta el final. En primer lugar, esta paradoja significa que la virginidad de María, que va más allá de la esterilidad de aquellas mujeres del Antiguo Testamento que fueron fecundadas por el poder de Dios, es de tal pobreza que ocupa el "último lugar", detrás de la esterilidad y esterilidad de todo pecado. (El Hijo indica explícitamente este "último lugar" al despedirla y entregarla a otro). Ella ocupa su lugar tras la ruptura de la Antigua Alianza (que ahora se manifiesta), tras la impiedad de todo paganismo. Porque la Cruz, en el proceso judicial contra Jesús, lo pone todo al desnudo, hasta sus cimientos. Se demuestra que todo es inútil para Dios: El Verbo y el Hijo de Dios se encuentran totalmente aislados frente a esta esterilidad, que lo invade e impregna, haciendo

que su sufrimiento parezca igualmente inútil e infructuoso. Detrás de todo este material inservible, más aún, oculto en él, se encuentra el *seno materno* al que debe su existencia, descrito justamente así: "El Señor me creó al principio de su obra, el primero de sus actos de antaño" (Prov 8,22). Si es verdad que "el Cordero sin mancha ni defecto", con su "sangre preciosa", ha sido "destinado antes de la fundación del mundo" (1 Pe 1,19s.), y si todas las tinieblas del mundo sólo son permitidas por la *idea* antecedente*, la oferta* y la *misión* del Cordero, que las fundamentan y las hacen posibles, se deduce que esta providencia debe incluir el *vientre* que facilita todo lo que pertenece al mundo y la Encarnación del propio Cordero Ahora, sin embargo, oculto detrás, escondido en las tinieblas fútiles y negativas del pecado, este *vientre* es desterrado a la futilidad universal por el Moribundo. Esta despedida final -en el juicio- es ahora la única forma posible de relación.

Así se desvela el misterio de la función-fuente de María (junto con todos los demás desvelamientos asociados al juicio). Además, así como en la primera creación Dios calla, dirigiéndose a la criatura sólo para permitirle hablar, actuar y reconocer su propia deuda, en la segunda creación la Virgen es habilitada para una nueva maternidad por el Verbo que calla en la muerte: ella ha de dar a luz la respuesta de la creación redimida a este Verbo silenciado. Y así como el Sí de María ha sido expropiado desde el principio, al haber sido pronunciado "en nombre de todo el género humano", ahora Ella da a luz esta respuesta también en nombre de todos los que se niegan a responder. Todos ellos, como individuos, son sostenidos y apoyados no sólo por la Palabra de Dios que muere en las tinieblas "por ellos" y en su nombre, sino también por la respuesta de la Iglesia; ella actúa como fuente, representándolos y respondiendo por ellos, en sus tinieblas, en la Cruz. En el fondo, el intento del hombre de desterrar a Dios de la finitud para evitar recibir (y concebir) de Él, su empeño por dar fruto por sí mismo, está sustentado y sostenido por la "sabiduría de los pobres", esa sabiduría que fue "el primero de los actos de Dios" y que, en la creación, siempre ha dicho Sí a ser fecundada por Dios y su Palabra. En la Cruz, el Sí de María consiente en que se la despoje totalmente de poder (María no puede hacer nada para ayudar a su Hijo); es más, se la envía a la más absoluta inutilidad: María ni siquiera puede recordar a su Hijo el misterio de su salida de ella, pues es entregada a otro hijo. He aquí el cementerio de todas las teorías que pretenden establecer una relación directa entre el sufrimiento de la Madre y el del Hijo, por

mucho que el primero esté subordinado al segundo. Dios, desde las alturas solitarias de su omnipotencia, puede tomar la "nada" de la virginidad infecunda (a la que, en la Antigua Alianza, se unía el olor de la vergüenza) y hacer de ella la maternidad fecunda de la Virgen, con una fecundidad que se extiende al mundo entero. Lo hace a través de su Hijo divino-humano que, mediante su Eucaristía, encarna el milagro de la omnipotencia divina y de la fecundidad universal y lo hace realidad en toda la creación del Padre. Aquí, callando por fin, el Verbo recibe el poder de convertir todo su cuerpo en semilla de Dios; así el Verbo se hace carne, final y definitivamente, en la Virgen Madre, María-Eclesia. Y la respuesta físico-espiritual de ésta es más fecunda que todos los intentos del mundo pecador por fecundarse a sí mismo, intentos condenados a la esterilidad.

3. Resurrección, Espíritu y Vida en Dios

a. El Resucitado y Crucificado

El cambio que se produce en la Pascua es tan brusco como orgánico. La extrema distancia entre Padre e Hijo, que se soporta como consecuencia de la asunción del pecado por parte del Hijo, se transforma en la más profunda intimidad; pero siempre *fue* así porque la distancia fue obra de la obediencia trinitaria, amorosa, y en esta obediencia Padre e Hijo fueron siempre uno en una relación recíproca en el Espíritu. Sin embargo, el Viernes Santo no es lo mismo que la Pascua: la Trinidad económica representa objetivamente el drama de la alienación del mundo. Por tanto, no debemos decir que la Cruz no es otra cosa que la manifestación ("cuasi sacramental") de la reconciliación de Dios con el mundo, reconciliación que es constante, homogénea y siempre parte de lo dado: más bien debemos decir que Dios, deseando reconciliar al mundo consigo mismo (y por tanto a sí mismo con el mundo), actúa dramáticamente en la Cruz y la Resurrección del Hijo. Este aspecto dramático no enreda a la Trinidad inmanente en el destino del mundo, como ocurre en la mitología, pero *sí* eleva el destino de este último al nivel de la Trinidad económica, que siempre presupone lo inmanente. Esto se debe a que la distancia eterna y santa del Hijo con respecto al Padre, en el Espíritu, constituye la base sobre la que la distancia profana del pecado del mundo puede transponerse a él, puede ser trascendida y superada por él. La dramática interacción entre Dios y el mundo se representa en los actos

temporales del acontecimiento concreto de Cristo y sus consecuencias: no puede reducirse a principios filosóficos o abstractos atemporales.

En la obediencia absoluta y amorosa del Hijo (que persiste en el ámbito de la Trinidad inmanente), según la cual camina hacia un desamparo total que supera el aislamiento del pecador, encontramos el cambio más radical de la muerte eterna a la vida eterna, de la noche absoluta del Espíritu a la luz absoluta del Espíritu, de la alienación y lejanía totales a una cercanía inimaginable. Por eso Juan ve ambos extremos como una misma "gloria" y "exaltación"; se interpenetran, pero sin anular ese dramatismo supremo que Pablo describe, con palabras desbordantes, como "la inconmensurable grandeza *del poder* [de Dios] *en* nosotros los creyentes, según la *operación* de *la fuerza* de su gran *poder* que realizó en Cristo al resucitarlo de entre los muertos y hacerlo sentar en los lugares celestiales" (Ef 1,19-20). Por una parte, en el ámbito de la Trinidad inmanente, la gloria que el Hijo ha recuperado con su paso por las tinieblas es la misma que poseía con el Padre "antes de la fundación del mundo" (Jn 17,5). Por otra parte, también es cierto que su humanidad sólo llega a participar de esta gloria por el acto dramático de la Trinidad económica, al abrirse finalmente a todos (en la Eucaristía) y vaciarse (en última instancia, en la apertura de su corazón).

Es esencial, por tanto, que sus heridas figuren en su Resurrección y transfiguración. No sólo para probar a los discípulos la identidad de este cuerpo torturado, que se ha espiritualizado de manera desconcertante, capaz de atravesar puertas cerradas, sino, sobre todo, porque es a través de su cuerpo abierto (se puede meter la mano en su cuerpo a través de la herida: Jn 20, 27) y de la distribución infinita de su carne y del derramamiento de su sangre como los hombres pueden participar en adelante de la infinitud sustancial de su Persona divina. Y aquí hay que insistir de nuevo: el hecho de que su cuerpo (ahora eucarístico) haya pasado a un estado de vida eterna más allá de toda muerte (Rm 6,9) no le sustrae del drama de su paso por el mundo del pecado. Sus heridas no son meros recuerdos de una experiencia pasada. Puesto que este drama es vivido por la Trinidad económica, que es una con la Trinidad inmanente, es constantemente actual; tanto más cuanto que el drama de la Pasión, al que pertenece la Eucaristía, abarca todos los puntos pasados y futuros del tiempo del mundo. Así, dondequiera que reinen en el mundo el pecado y la muerte, se hace operante la revolución realizada por Cristo: "la muerte que murió,

murió al pecado [es decir, en perjuicio del pecado], una vez para siempre" (Rm 6,10). Y este acontecimiento definitivo no sólo se concreta continuamente desde abajo, por así decir, por el pecado continuado: se implanta continuamente desde arriba en todos los tiempos, en el sacramento instituido por Cristo. De esto hablaremos en seguida.

En primer lugar, sin embargo, debemos recordar que aquel que "murió al pecado una vez para siempre" (porque fue hecho la personificación del pecado, 2 Cor 5,21) ahora "vive para Dios" (Rom 6,10), es decir, para Dios y sus designios salvíficos. Vive para Dios y también por él, pues es Dios quien cambió la muerte en vida. Esto significa que el "vivir para Dios" de Cristo implica al mismo tiempo que Dios vive para él, sobreabundantemente, puesto que "lo hizo sentar . . muy por encima de todo dominio, autoridad, poder y señorío, y de todo nombre que se nombra, no sólo en este siglo, sino también en el venidero, y sometió todas las cosas bajo sus pies" (Ef 1,21s; cf. Col 1,16). En efecto, después de haber atravesado las tinieblas últimas, Cristo recibe "las llaves de la muerte y del infierno" (Ap 1,18); por su obediencia hasta la muerte en la Cruz, se le da autoridad sobre el cielo, la tierra y el mundo subterráneo (Flp 2,9ss). Ahora "está a la diestra de Dios" (Hch 7,55) y tiene la libertad divina de juzgar al mundo entero como le parezca justo. Hay que subrayar esta libertad soberana de Jesucristo resucitado, pues es la revelación de esa libertad oculta que se expresa en su obediencia total al Padre, una libertad no sólo divina, sino también humana. Anselmo lo subrayó con su recurrente tema del "*esponte*"; Máximo el Confesor fue el primero en darle un tratamiento completo y explícito de acuerdo con la teología calcedoniana.[1]

La libertad del Resucitado la vemos más claramente en el final de lo que hemos descrito como la "inversión trinitaria", que no es otra cosa que la sumisión de Jesús al Espíritu Santo que le comunicaba la voluntad del Padre. Por supuesto, él poseía el Espíritu en plenitud (Jn 3,34), pero el Espíritu había sido enviado visiblemente sobre él, por lo que se dejó "conducir" por él, incluso hacia algo que él, como hombre, sólo podía anticipar con horror, es decir, el "bautismo" con el que tenía que ser bautizado. Esta forma económica de la Trinidad llega a su fin con la Resurrección. Ya en Pascua, vemos a Jesús como aquel que, aun siendo hombre, tiene el control del Espíritu y lo insufla soberanamente en los discípulos (Jn 20,22). Su soberanía es tal que puede confiar el Espíritu (que es suyo) a su Iglesia, para que,

perdonando o reteniendo los pecados, participe de su libertad de Resurrección y comunique la fuerza del Espíritu.

En términos "económicos", el Espíritu estaba en y por encima de Jesús. Jesús obedecía al Espíritu, pero no según una ley por encima de él: obedecía al Espíritu que le unía al Padre. Ahora, en libertad, envía al Espíritu, que es *su* Espíritu, el Espíritu tanto de la libertad como de la obediencia al Espíritu. El Sublime puede hacer partícipes de su Espíritu a sus amigos, porque ahora posee el Espíritu en sí mismo -y "donde está el Señor, allí está el Espíritu"- y puede hacerles partícipes de la libertad del Espíritu, del acceso directo del Espíritu a Dios: "Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad" (2 Co 3,17). Ese acceso directo libera al hombre de la mediación de la ley (Ga 3,12s; Hch 7,38); el seno del Padre, que, en la generación infinita, engendró al Hijo, es en adelante la única ley para los que han sido dotados del Espíritu, ámbito de la libertad absoluta del amor. Desde esta amplia perspectiva del "Espíritu de Dios", "el hombre espiritual juzga todas las cosas, pero no es juzgado por nadie" (1 Co 2,15).

En este punto, discernimos la profunda conexión entre el Espíritu de Cristo, el nacer de Dios y el *bautismo*, que se indica en las misteriosas palabras de la entrevista con Nicodemo. Jesús dice que los únicos que pueden alcanzar el reino de Dios son los que renacen del agua y del Espíritu; sin embargo, aunque podemos oír el soplo del Espíritu, que sopla donde quiere, no podemos saber de dónde viene y adónde va. "Así sucede a todo el que nace del Espíritu" (Jn 3,2-8). ¿Cómo es esto posible? Para responder, debemos referirnos a la distancia entre el Crucificado y el Padre, que se "infiltra" en esa distancia creada por el pecado, guiado por la "conducción" del Espíritu. Éste es el Espíritu que el Resucitado da a los que son suyos, el Espíritu de filiación y de nuevo nacimiento de Dios (Jn 1,13). Él mismo no nació del deseo de la carne, sino de Dios (Jn 1,12-13), y por eso posee el "poder" de hacer a los demás "hijos de Dios". Esto sucede por la comunicación del Espíritu de Cristo, que es el "espíritu de filiación, que nos hace gritar: ¡Abbá, Padre! ¡Padre! . el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios... predestinados a ser conformes a la imagen de su Hijo" (Rm 8,15s., 29). En su libertad, el hombre que renace del seno primigenio del Padre se convierte en un enigma para los hombres del mundo; nadie puede averiguar de dónde viene y adónde va.

En última instancia, sin embargo, esta libertad procede de la obediencia total del Hijo en la Cruz. Él mismo describe esto como el

bautismo con el que debe ser bautizado y que le llena de consternación (Lc 12, 50). El bautismo, tal como Jesús lo conoce por Juan y al que él mismo se somete, es una inmersión total bajo las olas del pecado (cf. las imágenes veterotestamentarias de las aguas inundadoras de Dios: Sal 42,8; 69,2, y los paralelos en Marcos 10,38s, que habla de beber la copa de la ira de Dios, así como del bautismo). El bautismo expresa la solidaridad con todos los pecadores; recapitula su inmersión en el pecado y les permite así salir salvados y purificados. Hay una ambivalencia en el bautismo: por una parte, significa la "perdición del mundo antiguo en el diluvio" (2 Pe 3,6) y, por otra, el "arca, en la que unos pocos... se salvaron gracias al agua" (1 Pe 3,20). No sólo el arca prefigura el bautismo: el bautismo "salva por la resurrección de Jesucristo" (1 Pe 3,21). El Hijo, totalmente sepultado en el bautismo del pecado, resucita al seno del Padre (que, en términos trinitarios, nunca abandonó), llevándose consigo a los que ha salvado de la marea del pecado, que están "destinados a ser hijos" (Ef 1,5). Por eso, en el bautismo, los cristianos son esencialmente "bautizados en la muerte de Cristo", "sepultados con él" bajo las aguas que lo sumergieron. El bautismo es una "copia de su muerte", que nos une a él; así, en el bautismo, la muerte de Cristo se entiende no sólo como algo "histórico", sino como una realidad "presente" y efectiva.[2] Atravesando así la muerte, llegamos a una "vida nueva", a una "nueva creación" (2 Co 5,17; Ga 6,15) que es el resultado de la resurrección de Cristo y la prenda de nuestra propia resurrección. De nuevo, es "vida nueva del Espíritu" (Rom 7:6) y, por tanto, libertad "de nuestro viejo yo", del "pecado" (Rom 6:6); ya no estamos "bajo la ley, sino bajo la gracia" (Rom 6:14).

Todo este contexto de Espíritu, libertad y bautismo -realidades que convergen en la participación del ser humano redimido en la filiación de Cristo resucitado- arroja luz sobre la libertad de este último para hacer partícipes a los demás de su drama. Los atrae a su destino comunicándoles su Espíritu; al hacerlo, como veremos con más detalle, *se entrega* eucarísticamente. Puesto que es el Hijo, sólo puede darse a sí mismo si también les hace partícipes de su proceder del Padre. Sin embargo, la gracia de la filiación es siempre idéntica a la donación del Espíritu de Cristo. El Espíritu no se da antes del Triduo Pascual (Jn 7,39), cuando Jesús "exhala" el Espíritu junto con su misión "cumplida" y lo devuelve al Padre (Lc 23,46; cf. Mc 15,37; Mt 27,50; Jn 19,30). Después, como Cristo resucitado, empuña el Espíritu y lo insufla en la Iglesia (Jn 20,22); este Espíritu es uno y el mismo

Espíritu de Pasión y de Resurrección, que inicia al grupo de seguidores en una forma de vida totalmente nueva y dramática. Esta nueva forma de existencia se perfila más claramente en el destino y la enseñanza de Pablo. Ya no se trata de un movimiento unidireccional de la época de la Pasión a la de la Resurrección (aunque, en el contexto total, esta secuencia constituye el telón de fondo, cf. Flp 3,11). Más bien, nuestro morir con Cristo es algo que sucede retroactivamente, por así decirlo, en virtud de la gracia de la Resurrección y sostenido por ella. Así pues, todo sufrimiento apunta hacia una resurrección con Cristo (cf. 2 Co 5, 8 ss.). Habrá que examinar con más detalle este contexto dramático, que se debe al Espíritu indivisible de Cristo.

Inicialmente, por tanto, tenemos dos complejos conceptuales que discutir. En primer lugar, siguiendo la secuencia de temas del segundo volumen de *Teo-Drama*, tenemos la liberación soteriológica de la libertad finita en sus aspectos negativo y positivo, es decir, la liberación de los "poderes", por un lado, y la "divinización", por otro. En segundo lugar, según la secuencia del tercer volumen *del Teo-Drama*, tenemos la forma soteriológicamente constituida de la existencia personal-en-el-discipulado del cristiano en su dinámica interna de morir y resucitar.

b. Libertad Liberada

El tema que se anuncia en este epígrafe es extenso; aquí sólo podemos exponerlo brevemente. Sin embargo, tal tratamiento tiene sus ventajas: es demasiado fácil que investigaciones muy detalladas de los temas constitutivos nos lleven a una penumbra teológica en la que suposiciones y construcciones arbitrarias puedan tomarse por estructuras sólidas.

Bajo este epígrafe -y es esencial comprenderlo- sólo pueden tratarse en unidad indivisa dos de los cinco temas bíblicos, a saber, el tercero y el cuarto. El tercero es la liberación del hombre por la Cruz, es decir, todo lo que entendemos por "rescate", "redención", "liberación" de los poderes del pecado, del mundo, de la muerte, de lo demoníaco; y el cuarto es la iniciación del hombre liberado en la vida trinitaria de Dios, descrita por los Padres griegos, en su reflexión sobre la teología de Pablo y Juan, como *theosis*. La libertad del hombre, hasta entonces esclavizado, se libera "de" algo y se libera "para" algo. Ya hemos establecido esta unidad de temas en el segundo volumen de *Teo-Drama*, páginas 207-3 16;[3] podemos desarrollarla y profundizarla

aquí.

Primero: la liberación de los "poderes". Es bien conocido el importante papel que desempeña este tema no sólo en el Evangelio (cf., por ejemplo, Mt 12,28ss; Lc 13,16, etc.) y en Pablo, sino también en la teoría que se encuentra a menudo (desde Orígenes) en los Padres, según la cual los pecadores son "rescatados" de Satanás, que con razón o sin ella reclama poder sobre ellos. Se ha sugerido, sin duda correctamente, que aquí Orígenes ha cristianizado una antigua creencia marcionita, es decir, que el Redentor "compró" al Demiurgo las almas que iban a ser salvadas.4 Deberíamos ser lentos en descartar este tema como históricamente obsoleto5 y deberíamos recordar cómo G. Aulén lo consideraba un elemento constitutivo de la doctrina "clásica" de la expiación.6 De hecho, si el tema puede o no ser desmitologizado sigue siendo una cuestión abierta, y seguramente insoluble. Si nos remontamos más allá de Orígenes y sus numerosos seguidores (en primer lugar Gregorio de Nisa y Agustín) y llegamos al propio Marción, nos encontramos con que las preguntas que planteó presuponen cuestiones aún más anteriores y radicales: ¿Hasta qué punto, incluso antes del paraíso humano, la creación estaba desordenada y en manos de poderes caídos? ¿Y la lucha por la existencia que caracteriza a la creación? ¿Qué hay de la muerte?, pues el cosmos es impensable al margen de la muerte. ¿No habría que considerarlas como el resultado de una revuelta primigenia, una revuelta que la Biblia anuncia primero en términos mudos (la serpiente en el paraíso), pero que finalmente proclama a todo volumen: ¿"la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás, el engañador del mundo entero" (Ap 12,9)? Aquí, una vez más, nos topamos con la cuestión del ser personal de algún mal extrahumano; y a la luz de nuestra discusión anterior sobre ello (y dentro de los límites que allí establecimos), debemos reconocer que la realidad no desaparecerá sólo porque nos neguemos a albergar la idea.7 Es correcto criticar (como hizo el propio Anselmo) la extravagante representación del "precio" pagado al diablo, pero no el núcleo de la noción en sí, que es que el poder del diablo es roto por la Cruz: "Ahora ha sido expulsado el príncipe de este mundo" (Jn 12,31); porque Cristo "desarmó a los principados y a las potestades y los escarneció públicamente [como prisioneros], triunfando sobre ellos...". (Col 2,15). Cualquiera que sea la imagen que tengamos del poder concentrado del mal -ya sea como un poder espiritual despersonalizado o como el pecado del mundo, elevado al nivel de

cuasi-personalidad-, su innegable dominio sobre la libertad humana se rompe fundamentalmente como resultado de la Pasión. Ese "mundo entero" que "está en poder del maligno" (1 Jn 5,19) "pasa" (1 Jn 2,17); "las tinieblas pasan" (1 Jn 2,8).

Lo que aquí se llama el mal, lo demoníaco, el diablo, es el poder hostil a Dios. Y Dios no quiso la muerte, tal como la experimentamos (Sab 2,23-24), por lo que los Padres utilizarán indistintamente las palabras "pecado", "demonio", "infierno" y "muerte".[8] Por supuesto, decir que este poder hostil está quebrantado es y sigue siendo una afirmación escatológica. Así lo demuestra Pablo cuando dice que Cristo debe reinar "hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies". El último enemigo en ser destruido es la muerte" (1 Co 15,26). O el Apocalipsis, que dice que el diablo, expulsado del cielo cuando Cristo es "arrebatado a Dios", está "con gran ira, porque sabe que su tiempo es corto" (Ap 12,12). En principio, las obras del diablo han sido abolidas (1 Jn 3,8), aunque, confrontado con Cristo, intensifique más que nunca su esclavitud sobre los hombres (Jn 8,34; 13,2.27). Volveremos sobre esta confrontación en el contexto de la teología de la historia. Pues la liberación escatológica del hombre de su miserable servidumbre le expone, por ese mismo hecho, al peligro, como insiste el Jesús joánico: "¡Mira, estás bien! No peques más, para que nada peor te suceda" (Jn 5,14). Más explícitamente, el espíritu maligno, después de haber sido expulsado, no encuentra reposo en el desierto y vuelve a su antigua morada, que está "vacía, barrida y puesta en orden". Entonces va y trae consigo otros siete espíritus más malos que él, y entran y habitan allí; y el postrer estado de aquel hombre llega a ser peor que el primero" (Mt 12, 43-45). Esta intensificación escatológica *dentro de* la victoria de Cristo, que ya está ganada, *dentro* del plan proclamado por Cristo de "liberar a los cautivos" (Lc 4,18), es el problema central de la teología de la historia.

Si nos remontamos al segundo volumen de *Theo-Drama*, comprendemos no sólo cómo la libertad finita del hombre puede ser encadenada por "poderes" y posteriormente liberada de ellos, sino también, a un nivel más profundo, lo que implica dicha liberación, de la que la Biblia habla como gracia, filiación divina, nacer de Dios. La libertad finita se revela en un aspecto indisolublemente doble: es el don de "partir de uno mismo" (*autexousion*),[9] pero siempre contiene la segunda dimensión, a saber, la obligación de dejar espacio (en la vasta extensión del ser) a un número inimaginable de otros, igualmente libres. Asociada a esta última, está la obligación de reconocerse en

deuda10 con la fuente de la libertad incondicional, ya que la libertad finita debe volver a esta fuente para alcanzar su meta (es decir, su propia liberación total, que sólo puede encontrarse en la libertad incondicional e infinita). La interpenetración de estos dos aspectos dio una indicación precisa de la estructura finita de la auténtica libertad (una libertad genuinamente responsabilizada de sí misma): si quiere evitar la autocontradicción, no puede afirmarse como fuente amorosa a menos que reconozca que debe su ser a un abismo profundo de libertad (el amor de Dios), que le ha dado este ser-en-responsabilidad, *y* simultáneamente afirme y dé cabida a la libertad de los demás (amor al prójimo).11 Por supuesto, la libertad finita puede intentar vivir esta contradicción: puede poner tanto énfasis en el polo de la *autexousion* (*liberum arbitrium*) que el otro polo, es decir, la afirmación de la fuente y de la amplitud de la libertad, quede reducido al primero. En tal caso, *la autexousion* se reinterpreta como *autarkia*, "autosubsistencia total". Esto congela el movimiento de la libertad finita, que sólo puede permanecer vital en la corriente que fluye de la fuente infinita a la meta infinita (las dos son idénticas). Esta "congelación" equivale a lo que Pablo llama la "supresión" de una verdad evidente, la negativa a dar "honor" o "gracias" al Dios que es "conocido" (Rom 1,18.21); al hacerlo, los hombres se esclavizan una vez más, y esta vez no pueden liberarse por sus propios esfuerzos. Pues la libertad finita, en esencia, no puede controlar a la libertad absoluta: es esta última la que es libre, en gracia, de hablar a todo ser que, enviado al reino de la libertad finita, intenta bastarse a sí mismo.

Así pues, partiendo de la breve exposición que figura en el segundo volumen del *Teo-Drama*, páginas 312-16, debemos repasar con más detalle la relación entre libertad y gracia. Inicialmente podría parecer que la estructura de la libertad finita que hemos indicado forma parte de su esencia "creada" hasta tal punto que no hay razón ni espacio para ninguna distinción entre su naturaleza y el ámbito de lo "sobrenatural", es decir, lo que es "de gracia" en el verdadero sentido. Al fin y al cabo, la estructura bipolar que hemos mostrado -la comprensión del hombre de que es "para sí" y, sin embargo, debe su ser a Otro y también de que debe dejar espacio a otros seres (finitamente libres)- pertenece tanto a la "naturaleza" de esta libertad que debe definirse por la unidad misma del reposo y el automovimiento (*estasis* y *kinēsis*, como encontramos en Gregorio de Nisa)12.

Gregorio entendió claramente su teoría del Espíritu y de la libertad

como un desarrollo cristiano de la doctrina del Espíritu de Plotino. Para Plotino, el Espíritu es el interminable movimiento ascendente *del nous* hacia la *gallina*, realizado en pasos finitos: su retorno a sí mismo es su anhelo del Todo-Uno.[13] Las formulaciones son similares, pero hay una diferencia crucial. El "Uno" de Plotino sólo es infinitamente libre en sí mismo y para sí mismo; esto significa que el Espíritu, el "Otro" del Uno, sólo puede acercarse asintóticamente a esta libertad; el filósofo se ve "obligado a equiparar lo realizado con lo insatisfecho, la alegría de encontrar con el tormento de buscar". Gregorio de Nisa es muy distinto: aquí la libertad absoluta se comunica libre y soberanamente a la libertad finita; en la encarnación de Cristo, desciende a un nivel inferior a sí misma, poniéndose a disposición de la libertad finita como fuente y fin último de ésta. Podemos ver lo mismo en Agustín.[15] El concepto de anhelo (*desiderium*) es central para él; así, mientras señala el dinamismo más íntimo de la libertad finita, también deja claro que tal movimiento no puede forzar en modo alguno la auto-revelación divina. El anhelo es "la sed del alma... de Dios",[16] y es por la sed que el alma se hace capaz de asirlo: "Toda la vida de un verdadero cristiano es santo anhelo. Anhelas lo que aún no ves, pero el anhelo mismo te prepara para ser colmado por ello cuando finalmente se presente a tu vista".[17] El anhelo no es una exigencia: es una súplica: "Tu anhelo es tu oración; si es constante, también lo es tu oración. Te quedarás mudo si dejas de amar. Y para mostrar que el anhelo genuino siempre está dirigido hacia un encuentro divinamente planeado y divinamente querido con la gracia gratuita de Dios en el mundo, Agustín subraya que los santos de todas las épocas, incluso antes de Cristo, anhelaban el advenimiento del Hijo en la carne[19].

Desde el principio, Dios decidió revelarse y entregarse a la criatura a la que había dotado de libertad finita. (No podía manifestarse si no era dándose a sí mismo.) Esto significa que no tenemos que preguntarnos si la libertad finita sería posible, o cómo, en ausencia de tal decisión por parte de Dios. De hecho, el Nuevo Testamento atestigua que la voluntad de Dios de darse a sí mismo ha sido el verdadero motivo de su creación desde toda la eternidad. Así pues, el anhelo de la criatura por un Dios que se revela libremente no es una exigencia: sólo puede verse como una respuesta a la decisión de Dios.

¿Cómo puede Dios comunicarse libremente a la criatura a la que ha dotado de libertad? La única manera de concebir tal autocomunicación es ésta: debe realzar y cumplir misteriosamente la

ley de la filosofía "natural" que dice que Dios es completamente inmanente en su completa trascendencia. Pues, incluso en el orden puro de la creación, la criatura libre no puede concebirse "fuera" de Dios (por Dios "retirándose" o "haciendo sitio" a la criatura: *zimzum*); debe entenderse que está *en* él, en sus propios ámbitos infinitos de libertad, sostenida, acompañada y totalmente impregnada por Dios; y así el *ser-sobre-Dios* de la criatura crece en proporción a su *ser-en-Dios*. Por consiguiente, en el nivel de la entrega personal de Dios a su criatura libre, no puede haber lugar para un personalismo finito unilateral que vea a Dios como el mero "Tú", el "Otro" de mi yo, por mucho peso que adquieran las categorías personales en este nivel. El dictum de Agustín "*interior intimo meo et superior summo meo*" conserva su fuerza intacta, en sus dos afirmaciones. Y ello, a pesar de la dificultad que entraña expresar, en las categorías filosóficas de la causalidad, esta nueva inhabitación de Dios en la criatura a la que se entrega. (Incluso en el nivel de la creación, la "causalidad eficiente" no era capaz de expresar la inmanencia esencial de Dios en la criatura ni la inmanencia de la criatura en él). Sin embargo, es precisamente esta intimidad con Dios por parte de la criatura, preeminentemente de la criatura dotada de gracia -una intimidad para la que no hay analogía y que persiste a pesar de la distancia infinita entre el *ens a se* y el *ens ab alio-, lo que* constituye la base de la incomparable interacción dramática de ambos.

Como esta relación no tiene analogía, es muy difícil distinguir las distintas formas de actos y actitudes que manifiestan la gracia de Dios. En el fondo, sólo adquieren sentido en el contexto de la finitud de la criatura, y más aún en el contexto de su resistencia pecaminosa a los avances con los que Dios pretende cortejarla. Sólo así podemos distinguir las gracias "internas" de las "externas" (es decir, procedentes del ambiente); sólo así podemos distinguir las gracias "internas" ("habituales") de las que informan los actos ("actuales"). Dios abraza a su criatura por igual desde dentro y desde fuera, en la duración y en el acto. No es Dios, aunque sea vida eterna y libertad eterna, quien cambia respecto a lo finito: es lo finito quien altera su postura respecto a Él, acercándose o alejándose. Esto, por supuesto, plantea una vez más la cuestión que se ha discutido a lo largo de los siglos: ¿Por qué hemos de distinguir los ámbitos de la "naturaleza" y de la "gracia" (sobrenatural), si, desde el punto de vista de la criatura, su existencia [*Dasein*] y la existencia-en-esta-forma [*Sosein*] le vienen como un don de "fuera" tanto como los beneficios que recibe de Dios?

Bernanos concluye su *Diario de un cura rural* con una cita de Santa Teresa: "Todo es gracia": ¿Acaso esta verdad no trasciende todas las sutilezas teológicas? La lucha decisiva entre este monismo o dualismo de la gracia tiene lugar entre Pelagio y Agustín, pero es muy erróneo decir que no había dualismo antes de Agustín.[20] Al contrario, la historia de la teología muestra que los dos ámbitos estaban claramente diferenciados desde el principio. La naturaleza es lo que Dios crea libremente, *ens ab alio*; por mucha gracia que reciba, sigue siendo eternamente *no divina*, sujeto receptivo de la libre concesión de la gracia de Dios, que le permite participar de los bienes divinos. La capacidad de la criatura espiritual para tomar decisiones libres es parte integrante de su naturaleza tanto como su razón; sin esta capacidad, no podría comprender ni recibir espiritualmente la autodonación de Dios. Ya Tertuliano distingue entre "crear" (*facere*) y "formar, establecer" (*condere*): "*Quantum enim ad substantiam fecit [Deus], quantum ad gratiam condidit*".[21] Y, respecto a la relación entre la gracia divina y nuestra libertad: "*Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberi arbitrii potestatem* "[22]. Cirilo de Jerusalén subraya que somos hijos de Dios, no por naturaleza, sino por adopción, es decir, por gracia[23]. La "divinización" tan ensalzada por los Padres griegos[24] es siempre el resultado de una gracia que se distingue rigurosamente de la naturaleza, una gracia que nos eleva a una "dignidad sobrenatural" (*hyper physin axiōma*).[25] La distinción en la que insiste Agustín es completamente tradicional; incluso si, al crear a los ángeles, Dios establece simultáneamente su naturaleza y les otorga la gracia, ambos elementos deben distinguirse claramente.[26]

El conflicto entre Pelagio y Agustín puede estar lleno de malentendidos, y los diversos intentos más recientes de rehabilitar a Pelagio no carecen de justificación. En ciertos pasajes, Agustín, en su vida posterior, abrevió sus posiciones anteriores por razones polémicas,[27] y puede haber interpretado a Pelagio en el sentido de sus alumnos más radicales, como Coelestius (de quien Pelagio se distanció) y Juliano de Eclanum. A favor de Pelagio, Greshake estableció que, aunque era profundamente dependiente del concepto estoico (panteísta) de la naturaleza, veía a la naturaleza humana, incluso en su libertad dada por Dios, disfrutando de la conexión más íntima -una especie de ósmosis- con el suelo divino. Es cierto que los estoicos pusieron mucho énfasis en el primer polo, la libertad finita, y llevaron la noción de *autexousion* tan lejos como la idea de *autarkia*,

pero no ignoraron el segundo polo: la libertad finita está imbuida de una inclinación hacia lo éticamente bueno (Crisipo), y "las impresiones entran en los hombres desde fuera; allí se unen a las semillas del Logos que fueron originalmente implantadas en la 'memoria' del hombre". La ley establecida por primera vez por Zenón no impugna la autonomía del ser humano éticamente libre; "sólo articula la ley interna y racional de la naturaleza que es inherente al hombre". Además de la ley, desempeña un papel considerable el ejemplo del hombre en cuyas obras y vida se concentra y manifiesta especialmente el Logos; tal hombre es como un embajador divino, capaz de educar y ayudar a los demás "[28]. Por un lado, con Pelagio, podemos dar el término de "gracia primigenia "[29] al don originario de la libertad al hombre, por el que Dios entrega el hombre a sí mismo. Por otro lado, podemos recordar que precisamente en su autonomía el hombre es "imagen de Dios" y que está rodeado *por la pronoia* de Dios, su *cura*, su providencia y cuidado acompañantes. En conjunto, estos dos aspectos nos dan prácticamente todos los elementos básicos de la visión pelagiana de la libertad. No del todo, pues, como cristiano y amplio comentarista de las Cartas paulinas, Pelagio hará una clara distinción, a la manera de los Padres latinos (comenzando por Tertuliano)[30] , entre la libertad personal de la criatura y la libertad personal de Dios. El estoicismo panteísta fue incapaz de hacer esto. Así, su posición básica es una "combinación única de un concepto griego de la historia de la salvación y una antropología latina", en la que esta última está "determinada por el pathos de la libertad y la responsabilidad del individuo".[31]

Este pathos es de un matiz indudablemente religioso; aporta algo que es crucial para Pelagio: toda su comprensión de la gracia (en la creación y en la redención) se centra en el don primario de la libertad a la criatura en el acto original de la creación. Incluso cuando, tras la Caída, la naturaleza queda "bloqueada" en su relación de libertad frente a Dios y necesita, por tanto, la ayuda de la ley y, finalmente, de Cristo, Pelagio subraya el hecho de que la actividad de Dios como Creador y su *cúmulo* redentor constituyen "una sola operación". Esto demuestra que "toda la teología de Pelagio se basa en la teología de la creación".[32] La gracia específicamente cristiana se da siempre con el único fin de restablecer y fortalecer la libertad original del hombre, que es, por supuesto, una libertad religiosa. En otras palabras, toda la espiritualidad cristiana de Pelagio es decididamente antropocéntrica. En este contexto, Pelagio no piensa tanto en la alianza de Dios con

Israel, en la que Dios revela su esencia, como en un medio por el que el hombre puede volver a sí mismo y encontrarse. Pelagio reconoce que Cristo perdona el pecado *gratuitamente*,[34] pero, como objetará Agustín, tal perdón no contiene la gracia interior que ayuda a los hombres a evitar nuevos pecados o la gracia que nos impulsa a rezar para no caer en la tentación.[35] De nuevo, Cristo sigue siendo principalmente el *exemplum*, no en un sentido puramente externo, sino en el modo en que un modelo significativo es capaz de transformar poderosamente nuestra orientación interior hacia Dios. Este modelo, sin embargo, se remonta de nuevo a la primera gracia por la que, en la creación, se da libertad al hombre.[36] Por un lado, está la incapacidad concreta del pecador para hacer el bien (a causa de un cierto poder superior por parte de la imagen del pecado que se enfrenta a él en su entorno y en su propia vida). Por otro lado, el pecador absuelto está concretamente capacitado para hacer el bien debido al poder superior de atracción ejercido *por el exemplum* de Cristo. En Pelagio, estos dos lados se equilibran hábilmente entre el determinismo y el indeterminismo,[37] ya que el don original de la gracia por el que el hombre posee la capacidad de actuar libremente (*posse*) sólo se "bloquea", no se retira.

Pero, ¿no es simplemente así? Pelagio distingue tres cosas. En primer lugar está *la posse*, es decir, nuestra naturaleza, con su libertad dada por Dios, su "*possibilitas* siempre sostenida por la ayuda de Dios"; pero "es sólo por la actividad de Dios que el hombre puede hacer el bien". En segundo lugar está el *velle*, el poder de decisión que es inherente al hombre. En tercer lugar, está *el esse* (el efecto).[38] Al hacer estas distinciones, ¿no está Pelagio de acuerdo con Agustín (y, como hemos mostrado,[39] con Anselmo y Bernardo, que siguieron a este último)? En efecto, Agustín distingue entre *el liberum arbitrium -la* capacidad que Dios ha dado al hombre para elegir libremente- y la *libertas* que la voluntad, esclavizada por el pecado, sólo recupera por la gracia de Dios.[40] Agustín concede que incluso el pecador tiene la capacidad de tomar sus propias decisiones dentro del espacio que le queda (donde está excluido del amor de Dios); sin embargo, mientras se niegue a admitir la gracia salvadora, tales decisiones serán simplemente una forma u otra de amor propio. No obstante, también aquí se pueden establecer distinciones: éstas surgen allí donde, según el planteamiento antropocéntrico de Pelagio, todas las formas de gracia se remontan a una única forma, a saber, el don de la libertad finita por parte de Dios y su mantenimiento. Aquí Dios y el hombre

son vistos en una especie de dualidad en la unidad que, de nuevo, concuerda con el pensamiento estoico y, en última instancia, no ve en el pecado (contra el que Pelagio predica con tanta fuerza) otra cosa que una auto-herida por parte del hombre.

Para Agustín, en cambio, de acuerdo con el mensaje bíblico, Dios no es sólo libertad infinita, sino también, sobre todo, amor infinito. El pecado es ante todo una ofensa a este último; es un alejamiento de él y una caída de la esfera del amor. El pecador no puede volver a esa esfera por su propia voluntad: para ello necesita la iniciativa libre del amor divino. La libertad, en su sentido pleno, sólo existe en la participación personal en el amor absoluto, lo que presupone que (independientemente de cómo haya concebido Agustín la naturaleza del primer hombre, Adán) esta participación en la plenitud interior del amor de Dios es distinta de la creación y el don de un poder natural y libre de elegir. Para Agustín, es esta participación la que constituye la gracia en sentido pleno, por muy libre y llena de gracia que haya sido la creación misma. Además, no reside exclusivamente en el ámbito de la *illuminatio* del conocimiento finito desde dentro -aunque este elemento es muy importante en Agustín y su doctrina del maestro *interior* (*magister interior*). Tal *illuminatio* podría conferirse siempre desde una cierta distancia; no *tendría* por qué ser la entrega del Amor absoluto, que debe ser a la vez noética y óntica. Por eso, para Agustín, el mayor *exemplum* de gracia divina de la historia de la salvación es la Cruz de Cristo, indisolublemente unida a su Eucaristía, en la que la esencia de Cristo se nos comunica interiormente, o mejor, nos convertimos interiormente en sus miembros. Donde Pelagio dice *exemplum*, Agustín dice deliberada e insistentemente *exemplum et sacramentum*.[41] Aunque Pelagio no quiere que su *exemplum* sea tomado en un sentido puramente externo, como un hecho histórico que ejerce su influencia sobre nosotros, se niega obstinadamente a entrar en la esfera del *sacramentum* en los sentidos más amplio y estricto. Para él, "el ser en Cristo, al igual que el ser hijo de Dios del hombre, no es una interpenetración mística o una identidad entre Cristo (Dios) y el discípulo, sino una unidad y una comunidad que se dan por el discipulado y la imitación."[42] "Así, Pelagio se detiene en el punto en el que la doctrina de la askesis del hombre de los teólogos griegos se eleva a la presencia del Pneuma, al nivel de la iluminación interior a través de la mistagogía sacramental, llegando incluso a hablar de la divinización de la naturaleza humana y del cosmos por la Encarnación del Logos. Pelagio se contenta con la aproximación práctica, "ética",

del hombre a Cristo y con la presencia del Espíritu que ello implica "[43]. Pero una eticidad de este tipo no puede sostenerse sin estar vinculada al problema óntico de la relación Dios/criatura, y en particular al de la relación entre libertad infinita y finita. El drama de los dos tipos de libertad presupone que la criatura ha sido dotada de libertad y, por tanto, constituida "imagen" de Dios[44] ; es este mismo presupuesto el que fundamenta el desarrollo del hombre hacia la "semejanza" con Dios. Sin embargo, esta última no puede ser *más* que la condición previa para la participación interior en la esencia de Dios, es decir, en la vibrante vida de amor divino de la Trinidad. Es un logro indiscutible de Agustín haber establecido esto (frente a Pelagio); las unilateralidades individuales en la forma en que lo formuló no pueden afectar a este logro.

La libertad infinita convoca a la libertad finita para que vaya más allá de sí misma y participe de la primera. Esto sigue siendo un misterio, porque la criatura, aunque está profundamente afectada en su esencia más íntima, no tiene forma -ni siquiera en el plano de la especulación- de traducir esta oferta a los términos de su propia finitud. El intento de hacerlo caracteriza todas las formas de gnosticismo. Existe una distinción entre la no divinidad inerradicable de la "imagen" creatural y su vocación a participar en el prototipo divino ("semejanza"): El gnosticismo borra esta distinción y hace de los dos un único proceso, comprensible en términos de ser finito y pensamiento finito. Esto es tanto más fácil cuanto que la distancia entre la "imagen" creada, no divina, y el prototipo parece correr paralela a la distancia prototípica *dentro de* la Trinidad: en consecuencia, particularmente desde Joaquín de Flora, existe una gran tentación de equiparar la distancia entre Dios y la criatura con la "distancia" que se encuentra dentro de la Trinidad. A esta tentación responden las enérgicas palabras del IV Concilio de Letrán: "*inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*" (DS 806): esto se aplica también en su forma más elevada a la "divinización" de la criatura por la *lumen gloriae*. Esta fórmula básica de la *analogia entis* es también el fundamento último de nuestra teoría dramática teológica cristiana, del mismo modo que tiene su centro concreto en el "no confundido e indivisible" calcedoniano con respecto a las dos naturalezas en Cristo.[45]

Esto significa que sólo podemos hablar concretamente de *theosis* en el contexto de la cristología: presupone la posibilidad no menos misteriosa de la Encarnación de Dios. Si tomamos en serio este

misterio del descenso de Dios a la forma de su criatura -esta fue la intuición seminal de los Padres griegos-, *la sarkōsis* implica la *theopoiēsis*. Pues ahora el "prototipo" [*Urbild*] (el Hijo eterno, gozando de la filiación eterna del Padre) ha habitado en la "copia" [*Abbild*] y le ha estampado su forma divina de una vez para siempre.[46] Hay que recordar, sin embargo, que la penetración divina en lo creatural iba más lejos de lo que los Padres, con su idea del *admirabile commercium*, se inclinaban a admitir: incluso el alejamiento de Dios por parte del pecador era llevado a la Divinidad, a la distancia "económica" entre Padre e Hijo. Sólo esta consideración da plenitud y nitidez a la noción de que *la theosis* está implícita en la Encarnación del Verbo divino. Antes incluso de que el hombre, imagen de Dios, se disponga a participar en la oferta gratuita de la libertad y de la vida divina, la libertad absoluta de Dios ya ha penetrado en el *regio (peccaminosae) dissimilitudinis* y en la servidumbre encerrada en sí misma de la libertad finita: *ascendens in altum captivam duxit captivitatem: dedit dona hominibus* (Ef 4,8). El pasaje continúa, subrayando la primacía del descenso: "Al decir: 'Subió', ¿qué significa sino que también había descendido a las partes inferiores de la tierra? El que descendió es el que también ascendió muy por encima de todos los cielos, para llenarlo todo" (Ef 4,9-10). También liberó a la libertad finita de su servidumbre encerrada en sí misma, ya que la libertad sólo puede realizar su *autexousion* incoada ("de sí misma") en el contexto del "de sí mismo" absoluto, divino. Y, puesto que lo incoado (en la "imagen" de Dios) contiene ya un elemento de lo absoluto (pues esto es lo que significa la libertad), la "imagen" está comprometida a llegar a ser "como" Dios si quiere realizarse a sí misma De hecho, la "ascensión a Dios" de la criatura ya ha sido asumida en la "servidumbre" liberadora y completamente distinta de la libertad eterna por la gracia (*dedit dona*) del Dios que desciende primero al nivel de la criatura. Sólo en la libertad de Dios puede encontrar el hombre su "identidad ejemplar".[47] En la orientación del hombre hacia la libertad divina no hay aquí ningún indicio de alienación de sí mismo: en realidad, es el único modo en que puede encontrarse a sí mismo. Máximo el Confesor describe sucintamente el ascenso del hombre dentro del descenso correlativo de Dios en Cristo:

> Incluso ahora el hombre tiene firmeza y autoidentidad a través de la conducta (*hexis*) que tiene integridad; en el eón venidero, las tendrá a través del don de la divinización. Así, ama y abraza los *logoi* mencionados, que tienen preexistencia en Dios. De hecho, ama a Dios mismo, en quien todos los *logoi* del bien están firmemente arraigados, por lo

que es una "parte de Dios":

es, por el *logos* del ser que hay en Dios;

es bueno, por el *logos* de su bondad que está en Dios;

es divino, por el *logos* de su ser eterno que está en Dios.

Él venera estos *logoi*, actúa de acuerdo con ellos y así se traduce a sí mismo entera y únicamente en Dios. De este modo, modela y forma a Dios, entera y únicamente, en sí mismo, de modo que, por gracia, él mismo es y puede ser llamado Dios; mientras que Dios, al condescender a su nivel y por su causa, es y puede ser llamado Hombre. Esta es la operación del poder de la voluntad mutua: diviniza al hombre en Dios gracias a su amor a Dios y encarna a Dios en el hombre gracias a su amor a los hombres. Por un intercambio maravilloso (*kalēn antistrophēn*), Dios se hace hombre gracias a la divinización del hombre, y el hombre se hace divino gracias a que Dios se hace hombre. Pues el Logos de Dios, que es Dios, quiere obrar el misterio de su Encarnación siempre y en todos48.

Es evidente que esta representación de la unidad de los dos temas soteriológicos, es decir, la redención como liberación de una libertad encerrada en sí misma (3) y la iniciación en la vida trinitaria (4), incluye todos los demás temas bíblicos. Pues acabamos de llegar al tema central del "intercambio de lugares" (2), que se produce por iniciativa del amor de Dios, que desea reconciliar al mundo con Él (5) sobre la base de la entrega sacrificial del Padre al Hijo, entrega explícitamente afirmada y realizada por el Hijo (1). Si la descripción que hace Máximo de la inmanencia recíproca de la libertad finita e infinita parece poco dramática, debemos recordar dos cosas: en primer lugar, que la *analogia entis* (la "alteridad" irreductible de la naturaleza creada) excluye cualquier tipo de fusión y confusión en esta interpenetración recíproca siempre intensificada: cada aumento de "divinización" por parte de la criatura implica también un aumento de su propia libertad. Esto garantiza la vitalidad permanente y siempre creciente de la relación dramática entre Dios y la criatura. En segundo lugar, como ya hemos indicado, la libertad finita, una vez redimida y liberada, corre ahora el peligro de poder proferir un No exacerbado, hasta el punto de hacer un rechazo total e irrevocable de la gracia, como debemos suponer en el caso de aquel ángel que cayó. Nos ocuparemos más adelante de este proceso interior, aparentemente inevitable, de polarización.

c. La paradoja del discipulado cristiano

La breve sección que sigue tiende un puente hacia el capítulo siguiente, al extraer de lo anterior una conclusión aparentemente paradójica con respecto a la estructura del discipulado cristiano. Hemos insistido mucho en la cesura de la vida de Jesús: por un lado, tenemos su vida como tal (oculta o pública), que fue un movimiento cada vez más consciente hacia la "hora", y, por otro, tenemos la "hora" misma, cuando finalmente llegó, con su contenido especial y discontinuo. Si toda la vida de Jesús, desde el momento de la Encarnación, fue redentora (en el sentido expuesto particularmente por los Padres griegos), la "hora" que llevó todo a su consumación lo fue eminentemente. Aquí el mundo pecador, alejado de Dios, es acogido en la relación infinita Padre / Hijo (que ahora es "económica"); cuando el Hijo cumple su misión, al exhalar el Espíritu de su misión y devolverlo al Padre, el Espíritu es exhalado en una humanidad redimida por la Pasión, a saber, la Iglesia de Cristo. En efecto, el Espíritu acompaña toda la misión del Hijo, participa en su experiencia y, por así decir, la envuelve en sí mismo. Es simultáneamente el Espíritu del Padre que entrega a su Hijo y el del Hijo sacrificado y glorificado; es el Espíritu trinitario, pero informa toda la "economía", y por eso contiene en sí, en unidad, tanto el movimiento hacia la Cruz como el movimiento de la Cruz a la Resurrección. Este Espíritu es la gracia concreta y el amor de Dios que "se derrama en nuestros corazones" (Rm 5,5). A modo de ampliación, podemos decir que Jesús no infundió el Espíritu de su misión a sus discípulos por entregas para que pudieran seguirle paso a paso: de hecho, mientras Jesús "no estaba todavía glorificado", a los discípulos "no se les había dado" el Espíritu (Jn 7,39). En consecuencia, a pesar de su "buena voluntad", los discípulos no podían comprender realmente a Jesús, ni seguirle hasta el final, hasta la Cruz. Por eso Jesús dice a Pedro: "Adonde yo voy, tú no puedes seguirme ahora; pero me seguirás después" (Jn 13,36).

En consecuencia, este "después" no puede ser una repetición histórica de la secuencia histórica de la vida de Jesús en su movimiento hacia la Cruz: el Espíritu dado a los creyentes abarca siempre la totalidad: el camino hacia la Cruz, la Pasión, la Resurrección y la Ascensión. Pablo dice explícitamente que el Espíritu dado a los creyentes recapitula toda la economía de la salvación, puesto que es el Espíritu de todo el Cristo histórico y pneumático, crucificado y resucitado. En muchos pasajes, el don del Espíritu de Cristo, por el que el creyente se inicia en la esfera de Cristo, se

presenta como un morir-con, un sufrir-con, un ser-crucificado-con, un ser-enterrado-con; el creyente comparte la debilidad de Cristo para resucitar con él, gozar con él de la vida nueva, reinar con él, ser glorificado con él, ascender al cielo con él (Rom 6:4, 5, 8; 8,17; 2 Cor 4,11; 13,4; 2 Tim 2,11.12; cf. Ef 2,5s). Ef 2:5s.). Pero no se sugiere que las dos fases sean consecutivas en la vida terrenal del cristiano. Más bien, la realización completa de la segunda fase sigue siendo una cuestión de esperanza escatológica (cf. Flp 3,11): está reservada para la parusía de Cristo. Sin embargo, esto sólo se refiere al cumplimiento final, no a los efectos de la vida resucitada y celestial de Cristo, pues ésta se manifiesta expresamente en medio de la existencia mortal: "Siempre llevamos en el cuerpo la muerte de Jesús, para que también la vida [glorificada] de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos" (2 Co 4,10). "Siempre" se refiere al hecho de que una cierta sucesión temporal de fases es una posibilidad natural, derivada de la naturaleza histórica de nuestra existencia, pero es secundaria: el factor más importante es la unidad e integridad del Espíritu de Cristo, llevando simultáneamente en su interior la muerte y la Resurrección. Esto tampoco aleja al cristiano del Jesús histórico: en Jesús, el Espíritu de su misión fue completo en todo momento, pues estuvo preparado para la "hora" del Padre en todo momento de su vida terrena -de hecho, como muestra la escena de la Transfiguración, siempre tuvo en su interior el potencial de la vida de resurrección, a modo de anticipación-, pero no quiso adelantarse a ella. No es el Espíritu Santo quien encarna la síntesis de la misión de Jesús, por ejemplo, destilando toda su realización: Jesús mismo, en todo momento, *es* esa síntesis, pues el Padre quiso darle el Espíritu "sin medida" (Jn 3,34). En cierto sentido, en su propia vida pública, refleja algo de la paradoja del discipulado posterior: es venerado por sus discípulos, agasajado por las multitudes y observado por los dirigentes de la nación, *y al mismo tiempo* es desconocido, confundido y rechazado de antemano. En esa medida, anticipa algo de las paradójicas afirmaciones de Pablo sobre la vida cristiana: "Cuando nos injurian, bendecimos; cuando nos persiguen, soportamos; cuando nos calumnian, tratamos de conciliar" (1 Cor 4,12-13); "en el honor y en la deshonra, en la mala fama y en la buena fama. Se nos trata como impostores, y sin embargo somos verdaderos; como desconocidos, y sin embargo bien conocidos; como moribundos, y he aquí que vivimos. . ." (2 Cor 6,8s.).

Así, el "ámbito" en el que vive el cristiano, que se resume con el término *en Christoi*, abarca tanto al Jesús histórico como al Cristo

resucitado, el Cristo de la fe, que recapitula en sí mismo todo lo terreno49. En la vida del cristiano, naturalmente, la resurrección en sentido pleno pertenece al mundo venidero, como en el caso del propio Cristo. Así pues, el camino histórico del cristiano puede conducir a la Cruz, como el de Cristo; así se predijo para Pedro (Jn 21,18), y del mismo modo Pablo fue entregado a los judíos y por ellos a los gentiles (Hch 21 y ss.). Pero, de nuevo, esto no puede cambiar el hecho de que el cristiano es en principio alguien que ha resucitado y ascendido al cielo (Ef 2:6; Col 3:1-4) y que la gloria de la Resurrección de Cristo irradia a través de todo su ser y actividad (2 Cor 3:16-4:6), como es evidente para cualquiera que mire, "no a las cosas que se ven, sino a las que no se ven" (*ibid.*, 4:18). Que estas fases de tinieblas y luz, angustia y consolación (2 Co 1,4-7) sean sincrónicas o diacrónicas para el cristiano individual es una cuestión secundaria; cuando el Espíritu del Señor está implicado, no hay nada en contra de que estas fases sean simultáneas, incluso si formas particulares de angustia interior y tinieblas excluyen una experiencia concomitante de consolación. El cristiano está a la vez crucificado con el Señor y resucitado con Él: ambos *existenciales* sellan su existencia, simultánea e inseparablemente.

Hay un lugar en el que la unidad pneumática de Cruz y Resurrección se hace especialmente evidente para el discípulo, un lugar que se ha convertido en sacramental en la vida de la Iglesia. El primer encuentro decisivo del pecador con la luz omnipenetrante de Cristo es ambas cosas a la vez: una luz crucificadora y una llamada liberadora a salir de las tinieblas. En el sacramento de *la penitencia*, que sitúa al pecador en el punto de mira del juicio, el dolor de la exposición a la espada de dos filos de la palabra de Dios, que "hiere hasta partir el alma y el espíritu" (Hb 4,12s), es la condición previa para la absolución pascual. Así, en la escena penitencial con la samaritana, ésta es humillada y liberada a la vez. Así, Pablo es cegado y abatido por la luz del cielo -¡hasta entonces todo era error!-, pero al mismo tiempo se le señala una existencia nueva, resucitada, como "vaso escogido" (Hch 9,3s). Toda la teología joánica de la luz y las tinieblas retrata esta irrupción de la luz en lo que estaba retraído y oculto en sí mismo, que debe rendirse a la luz o cerrarse aún más resueltamente a ella (cf. Jn 1,5.9; 3,19-21; 8,12 y capítulo 9 a modo de interpretación; 12,35-36). Las cartas penitenciales del Apocalipsis -pasando por encima de muchas escenas del Evangelio- constituyen un modelo de penitencia eclesial. El Hijo del Hombre, con "ojos como de

fuego", mira en los rincones más ocultos de la comunidad, exponiéndola sin piedad; si se arrepiente, le promete cosas que trascienden con mucho el mundo presente. Estas cartas son una especie de condición previa dolorosa y purificadora, necesaria para que la comunidad participe de las visiones escatológicas y celestiales. Por su parte, las Cartas apostólicas están prácticamente todas escritas en el contexto del discipulado sobre la base de la iluminación del Evangelio: aquí el escrutinio implacable de la luz se aplica no sólo a lo que los cristianos eran antes de su conversión (Rom 6:16ss; Ef 2:12; 4:17-5:20, passim), sino también a los fracasos individuales de las comunidades, en formas más groseras o más refinadas, para vivir de acuerdo con el Evangelio. Aquí, *parainesis* significa tanto una advertencia grave como un consuelo y fortalecimiento que eleva a aquel a quien se dirige. La comunidad puede experimentar la crucifixión a su paso por el *infierno* (2 Pe, Judas) hasta que, en las alturas del *purgatorio*, comienza a brillar la luz de la Pascua. Pero es siempre el mismo Espíritu de Cristo, que redime juzgando y juzga para redimir. Es el Verbo de Dios -el Crucificado y Resucitado, eternamente traspasado (Ap 1,7) y, sin embargo, excelso y transfigurado- quien comunica así su luz a los demás; éste es un aspecto permanente y crucial del sacramento de la Iglesia: es cierto que el pecador confiesa su culpa, pero lo hace guiado (de hecho, "reprobado") por el Espíritu, ante quien debe inclinarse para que su confesión tenga sustancia ante Dios. Sólo lo que es "reprobado se manifiesta por la luz, pues todo lo que se manifiesta es luz" (Ef 5,13s., AV).

El discipulado trae consigo el don de la participación en la Cruz y en la Resurrección de Cristo, y esto apunta a una clemencia final. Esta participación está destinada a extenderse, aunque de manera secundaria, al *pro nobis* del Misterio Pascual de Cristo. Tenemos que hablar de ello con reticencia, como hace el propio Nuevo Testamento. Pero, ¿no hay algo aterrador en lo que Jesús dice a los Hijos de Zebedeo cuando, desprevenidos, dicen que pueden beber del cáliz que él beberá? "El cáliz que yo beba, lo beberéis vosotros; y con el bautismo con que yo soy bautizado, seréis bautizados. . ." (Mc 10,39s.)? ¿No es desconcertante oír a Pablo decir, sin pudor, que está crucificado con Cristo (Ga 2,19) y que lleva las llagas de Cristo (Ga 6,17)? Es muy consciente, por supuesto, del abismo que separa la crucifixión de Cristo de la suya ("¿Fue crucificado Pablo por vosotros?", 1 Co 1,13) y no quiere conocer ni predicar otra cosa que la Cruz de Cristo (*ibíd.*, 2,2). Hay aquí una cercanía *y una* distancia,

como muestra la frase "Yo completo lo que falta a las aflicciones de Cristo" (Col 1,24). Los sufrimientos del Dios-hombre lo bastan todo, pero dentro de esos sufrimientos se ha dejado un lugar para los discípulos; así Jesús predice que los que son suyos compartirán su destino (Jn 16,1-4; Mt 10,24s.). "Por la gracia" se crea una comunión de sufrimiento y resurrección, y esta comunión sólo tiene sentido si el *pro nobis* se extiende a los participantes. La metáfora de la vid nos acerca al máximo a su significado: el hombre que vive *en Christoi*, de la raíz y del tallo de Cristo, dará fruto. En primer lugar, por supuesto, se trata del "Evangelio que da fruto y crece en todo el mundo", pero inmediatamente después oímos que esto también ocurre en la comunidad de Colosas (Col 1,6); unos versículos más adelante se exhorta a los colosenses a "dar fruto en toda buena obra", fortalecidos por el poder de la gloria de Dios (1,10s.). También a los romanos se les exhorta a "dar fruto para Dios" (Rm 7,4). El apostolado de Pablo le parece una "recogida de frutos" en y para Cristo (Rm 1,13); la palabra aparece con frecuencia en los Evangelios. Pero esta fructificación no es para uno mismo: es para el reino de Dios; alternativamente, el hombre es "contratado" por el reino de Dios para trabajar en la mies. No importa que los obreros sean pocos o contratados en el último momento, o que recojan donde no han sembrado: en todos los casos, trabajan para toda la mies. Así pues, por oculta y modesta que sea su contribución, están trabajando en el ámbito de Cristo y en comunión con él.

Esto nos lleva inmediatamente a la sección final de nuestra consideración de la soteriología neotestamentaria: la relación entre el Redentor y la Iglesia.

4. La Iglesia y el misterio pascual

a. Las dimensiones dramáticas de la Eucaristía

Si se reconoce que el "por nosotros" de la Cruz es inclusivo[1] , la humanidad forma parte del drama de la Cruz, lo quiera o no. La Iglesia de Cristo, conociendo este misterio y creyendo en él, forma parte conscientemente, sobre todo desde que, la noche en que Jesús fue traicionado, Él mismo la dotó de este conocimiento en forma de una acción que aseguraba su implicación: "Haz esto en memoria mía". En sus acciones (*drāma*, es decir, "hacer", del griego *drāō*), la Iglesia está siempre relacionada, al menos indirectamente, con el drama pascual. De ahí que la celebración de la Eucaristía se haya descrito a menudo como una acción dramática.[2] A la vista de las numerosas controversias sobre este tema, parece importante dedicar un tiempo a reflexionar sobre la implicación de la Iglesia en los acontecimientos de la Cruz. Trazaremos esta implicación en cinco etapas.

1. Después de todo lo que hemos dicho acerca de que la Pasión de Cristo es "por nosotros", no cabe duda de que aquellos por cuyos pecados Cristo sufrió y expió han sufrido un cambio ontológico. Además, debe reconocerse que este cambio tuvo lugar -contrariamente a *Lutero*- antes de que aceptaran el hecho mediante un acto de fe. Si Jesús "murió por nosotros cuando aún éramos... enemigos" (Ro 5:8, 10), algo nos ha sucedido como resultado. Pablo lo formula con gran claridad: "Si uno ha muerto por todos, todos han muerto" (2 Co 5,14). De ahí se sigue que, "si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor" (Rom 14,8), incluso antes de que a los que así creen y conocen se les dirija el imperativo: "Y por todos murió, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó" (2 Cor 5,15). Obsérvese que la inclusión de la humanidad, y de la Iglesia en particular, se presenta aquí únicamente como obra de aquel que sufre y muere "por" los demás; no es, por ejemplo, ya la acción del "Cuerpo místico de Cristo" -considerado como una sola acción por la unidad orgánica de "Cabeza" y "miembros"-. Pues el Cuerpo místico sólo se constituye formalmente a partir de esa "inclusión" que brota del "para nosotros". Es importante mantener esto frente a una lógica exclusivamente encarnacional; al mismo tiempo, no debemos atribuir sin más esta última a los Padres

griegos sin hacer una cuidadosa distinción. Debemos hacer la misma distinción también en el pensamiento del Aquinate: él parte de la *gratia capitis* dada a Cristo; esta gracia *redundat ad membra*. Así, Tomás se esfuerza por superar la teoría demasiado juridicista de Anselmo sobre la transferencia de méritos, pues él también sabe que, aunque Jesús poseyó esta *gratia capitis* "desde el principio de su concepción", sólo se hizo operativa a través de su Pasión.[3]

2. Lo siguiente que hay que considerar es la actualidad permanente de la Pasión histórica, no en primer lugar porque afecte a todo ser humano que entra en la historia en cualquier momento, sino más bien porque -como ya hemos mostrado[4] - lo que tiene lugar en la Trinidad "económica" es acogido y abrazado por la Trinidad "inmanente" y, en particular, por el Espíritu Santo, que, como Espíritu de toda la existencia temporal de Jesús y preeminentemente de su Pasión y Resurrección, es derramado sobre la Iglesia y el mundo[5]. Pero esta presencia del drama salvífico sólo se realiza plenamente mediante la representación continua de Cristo, entregado corporalmente "por nosotros". Como ha demostrado Johannes Betz (incorporando las ideas de Odo Casel), los Padres griegos discernieron claramente que Cristo, al entregar su carne sacrificada y su sangre derramada por sus discípulos, estaba comunicando, no el aspecto meramente material de su sustancia corporal, sino los acontecimientos salvíficos operados por ella. Lo central, para ellos, es "la presencia real, en la Cena del Señor, de la Persona y de la obra salvífica de Jesús".[6] Por un lado, está *la persona*, pues, como subraya en particular Juan Crisóstomo, es la Persona de Jesús la que actúa en el sacerdote ministerial;[7] como veremos más adelante, esto no excluye la aportación de la Iglesia.[8] Por otra parte, está la obra salvífica; los Padres afirman igualmente que esta obra salvífica es idéntica, en la celebración aquí y ahora, a lo que se realizó en la Cruz.[9] La liturgia conecta constantemente estas dos palabras: "recordamos y ofrecemos",[10] repitiendo las palabras de la institución y mostrando la relación entre la acción presente y lo que tuvo lugar entonces. No es prudente polarizar las diversas teorías que tratan de definir la naturaleza de este "hacer presente"; la mayoría de ellas insisten en un aspecto particular, pero todos los aspectos convergen en un misterio que no es plenamente accesible a nuestra razón. El presupuesto fundamental es que la Persona de Jesús está realmente presente; pero junto con la Persona viene toda su historia temporal y, en particular, su punto culminante en la Cruz y la Resurrección.[11] En efecto, en el contexto de la Cruz, toda su existencia

puede entenderse como una perpetua y eterna auto-ofrenda al Padre en favor de la humanidad; así, el sacrificio eucarístico de la Iglesia se referiría a este gesto eterno suyo.[12] De este modo, la participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo parecería, no tanto "hacer presente" este último, sino más bien "relacionar a los fieles con la presencia supratemporal del misterio salvífico".[13] Pero, ¿podemos distinguir sensatamente entre estas dos formas de relación? Al fin y al cabo, se trata de una relación entre algo temporal y algo eterno. ¿Hay alguna diferencia si, en este encuentro, ponemos más énfasis en la Persona del Redentor (el agente objetivo) o en los efectos de la gracia que se encuentran en la Iglesia y en los creyentes?[14]

Aunque este punto de vista es correcto para situar la obra histórica de Jesús en el ámbito de lo eterno, o, como hemos dicho, la Trinidad económica en la Trinidad inmanente, debemos preguntarnos si es suficiente. ¿No debe haber alguna relación directa entre la Última Cena histórica, con la Cruz histórica, y la celebración de la Eucaristía en la historia aquí y ahora? ¿Es suficiente decir que "estamos en contacto con la historia de la salvación y su pasado a través del misterio divino y su realidad presente supratemporal"?[15] Las palabras de la institución apuntan a una serie única de acontecimientos, que terminan en la Cruz: el mandato de repetir esta acción ("Haz esto. . .") se refiere a esos mismos acontecimientos. Los intentos de remitir el presente al pasado (la "simultaneidad" de Kierkegaard) son poco convincentes16 ; la idea de Casel de que el acto salvífico histórico se hace presente *secundum modum substantiae*, en su núcleo esencial, *non tamquam in tempore*, es igualmente poco convincente, a menos que adoptemos el tipo de platonismo17 que Casel está ansioso por evitar18.

Esto debe implicar la interacción de dos elementos: la acción eclesial como tal, que es claramente una ofrenda de sacrificio, pero también el simbolismo de lo que se ofrece: el pan y el vino se separan, constituyendo un "tipo "[20] o símbolo del cuerpo muerto de Jesús, que se separa de su sangre derramada. No cabe duda de que estos dos elementos, más que todas las explicaciones dadas hasta ahora, concretan la relación histórica directa entre la Última Cena de Jesús y nuestra celebración de hoy. Pero, una vez más, podemos preguntarnos si son suficientes. Por lo que respecta al acto mismo de la Iglesia, ¿en qué medida va más allá de un mero acto de ofrenda (*oblatio*) e implica un sacrificio real (*sacrificium*) que sea al menos análogo al sacrificio de Cristo? En efecto, lo que hay de sacrificial en este acto reside enteramente en el *oferente*, es decir, en el sacrificio de Cristo en la

Cruz (que la Iglesia de Dios proclama), y no en los *oferentes*. Puede ser cierto que la separación de las formas del pan y del vino sea un signo simbólico, referido a la muerte sacrificial de Cristo; pero difícilmente puede decirse que este signo tenga el poder de provocar una *presencia efectiva* de esta muerte sacrificial. Ciertamente, lo que en última instancia se ofrece a Dios ya no es comida terrenal, sino el cuerpo y la sangre de Cristo, pero no es obvio cómo tal ofrenda -ni su resultado final, es decir, la Comunión- lleva la acción de la Iglesia hacia el interior del sacrificio de Cristo. Tampoco es un *mero* proceso de aprendizaje para la Iglesia, por el que aprende a imitar la entrega de su Señor, como dice Agustín: "*Ecclesia . . . se ipsam per Ipsum discit offeree*". Pero, al mismo tiempo, Agustín dice algo muy diferente: "*Cuius rei* [es decir, de la Cruz] *sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, . . . cum ipsius capitis corpus est*".[21] Así que la pregunta es, ¿es ya la Iglesia el Cuerpo de Cristo al ofrecer su sacrificio, o es sólo por su acción que se convierte en tal? ¿Disfruta ya de una íntima armonía con el sacrificio de Cristo, de tal modo que su ofrenda (*oblatio*) forma parte de él (*sacrificium*)?

3. Para llegar a la idea de que, en la celebración eucarística, la Iglesia no ofrece un sacrificio "ajeno", es decir, el de Cristo, sino que ella misma está interiormente implicada en él, parece que debe haber una interacción de tres elementos.

a. En primer lugar, debe existir el reconocimiento, por parte de los creyentes, de que el sacrificio de Jesús ha tenido lugar "por nosotros y por todos". En otras palabras, debe haber una fe explícita en que nuestra situación ha sido transformada por iniciativa de Jesús "cuando aún éramos pecadores". Este reconocimiento forma parte del credo que el catecúmeno debía profesar; provisto de él, era admitido a la celebración de la Eucaristía. Pero hay algo más latente aquí -y los Evangelios hablan a menudo de ello en el contexto del discipulado-, a saber, que si estamos dispuestos a afirmar y aceptar el sufrimiento de Jesús por nosotros, también debemos estar dispuestos a caminar con Él a lo largo de su camino. Este *es el Sitz im Leben* de aquel "aprendizaje" del que hablaba Agustín: la celebración comunitaria de la Eucaristía conducía a la comprensión cada vez más consciente de que la fe en *su* sacrificio, que ya nos incluye, "pasivamente", a modo de anticipación, exige también nuestra colaboración activa.[22] En los pecadores, sin embargo (y los creyentes lo son y lo siguen siendo), este *opus operands* permanece incipiente; como tal, no puede formar parte del *opus operatum* constitutivo. En consecuencia, hay una gran

cantidad de súplicas en las oraciones de la Misa: nosotros, que confiamos en el sacrificio de Cristo, que él ofreció a Dios, rogamos a Dios que nos incluya en la entrega de Cristo.

b. Sin embargo, hay un lugar en el que este acto incipiente de la comunidad ya se ha realizado plenamente: en el consentimiento de María. Bajo la Cruz, su consentimiento se convierte en la afirmación más insoportable del sacrificio de su Hijo. Ya hemos visto con cierto detalle cómo el Sí de la Madre corona ese proceso de elevación que afecta a la totalidad de la fe veterotestamentaria; da origen a la fe eclesial y es su modelo. En la medida en que el Sí de María es uno de los presupuestos de la Encarnación del Hijo, puede ser, bajo la Cruz, parte constitutiva de su sacrificio. No tiene, por supuesto, la misma importancia: María es apartada ("He ahí a tu hijo") como si ya no sirviera para nada; debe ocupar el último lugar, detrás de todos los pecadores. Sólo así, en este punto, la nueva Eva es la ayudante del nuevo Adán; pues, en la medida en que carga con la culpa de todos en presencia del Padre, es el primer ocupante del "último lugar". Aquí, por tanto, deja sitio a la parte de su Madre, tan distinta y tan dolorosa, que es simplemente dejar que suceda su sufrimiento y aceptar todo el dolor que debe sucederle también a ella. María deja que se realice la Cruz: éste es el arquetipo de toda la fe de la Iglesia, que "deja que se realicen las cosas"; esto se ve particularmente en el acontecimiento de la Eucaristía, ese gesto existencialmente perfecto y ejemplar que se implanta en la Iglesia y se transmite a lo largo de los siglos. Aquí, y sólo aquí, discernimos que este "dejar ser" es también un sacrificio en sentido existencial, es decir, la renuncia más dolorosa y la pérdida de algo, que es un elemento esencial del concepto de sacrificio incluso en las religiones naturales. Sólo se puede hablar de sacrificio cuando se produce la transferencia voluntaria de algo de la propia posesión al reino de lo divino. En otro lugar hemos tratado de mostrar cómo la actitud perfecta de la Madre coincide con la actitud de otras mujeres de los Evangelios, ya sean las amigas del Señor Marta y María de Betania, con su misión de profundo sufrimiento espiritual, o las otras santas mujeres al pie de la Cruz, en particular María Magdalena23. Tampoco hay que olvidar la escena de la Presentación en el Templo: la vida de Jesús comienza con el "gesto sacrificial" de su Madre, en el que devuelve a Dios a su primogénito y se le dice que una espada atravesará su corazón.

Sin embargo, debemos ir más lejos: y lo que tenemos que decir aquí servirá de base para el tercer aspecto, que aún tenemos que tratar.

Hemos subrayado la cesura entre la vida activa de Jesús, en la que, de acuerdo con su misión, actuó bajo su propia responsabilidad, y su sufrimiento, la "hora de las tinieblas", en la que se dejó "llevar como un cordero al matadero", agobiado por una carga aplastante (Is 53,7). Como muestra el lavatorio de los pies, la institución de la Eucaristía sigue perteneciendo al lado activo de su vida; sólo en el Monte de los Olivos se produce la transición brusca a su entrega a los "poderes" despiadados, a los designios de un Padre al que ya no comprende. Naturalmente, la entrega de Jesús es el fruto final de su vida de acción, de su responsabilidad, de su libre obediencia a toda la voluntad del Padre. Sin embargo, algo análogo a este acto final tuvo lugar en el primer acto de su vida terrena, pues inicialmente todo niño es confiado, indefenso, a las manos de su madre. Tiene que dejarse vestir, llevar, alimentar y cuidar. Del mismo modo, los moribundos ya no son dueños de sí mismos; deben dejarse cuidar, si es que *hay* alguien que se ocupe de ellos. Y el Hijo de Dios, visto desde la perspectiva de su preexistencia, entró libremente en esta condición de dependencia al encarnarse. Sobre esta base, a medida que avanza en su camino de sufrimiento, puede permitir que la Iglesia controle su persona y su sacrificio. Pero incluso antes de que esto se diga de los discípulos y de sus seguidores, especialmente consagrados para esta función, es válido para la Iglesia femenina, a cuyo cuidado amoroso pero impotente se confía el Crucificado. Esta situación es esencial al ser humano; el Hijo de Dios, al hacerse hombre, no puede simplemente saltarla, sino que, en Él, se perfecciona elevándose al nivel sobrenatural, y permanecerá así mientras exista la Iglesia en el tiempo. Confía a su administración no sólo los frutos de su vida y de sus sufrimientos, sino también a sí mismo. En su Pasión, se deja sostener por la voluntad del Padre, que se expresa concretamente en la voluntad de los pecadores que "hacen con él lo que quieren" (cf. Mt 17, 12); al mismo tiempo, es sostenido por el consentimiento de la Iglesia femenina, que sufre con él. Así, será confiado a las manos de la Iglesia, particularmente en su Eucaristía. Finalmente, desde este centro, será entregado en manos de quien se convierta en "madre" suya, haciendo la voluntad de su Padre y permitiéndole nacer en el mundo.[24] Cristo es confiado a las manos de María en su nacimiento y en su muerte: esto es más central que su entrega en manos de la Iglesia en su aspecto oficial, público. Lo primero es la condición previa de lo segundo. Antes de que aparezca en la Iglesia el aspecto masculino, oficial, ya está la Iglesia como mujer, compañera del

Hombre. Y sólo es posible que los presbíteros ejerzan su oficio en la Iglesia del Encarnado, Crucificado y Resucitado, si son sostenidos por la Mujer "supraoficial" que alimenta y nutre esta parte oficial; pues sólo ella pronuncia el Sí necesario para que tenga lugar la Encarnación del Verbo.[25] De este Sí arquetípico se alimenta la fe -más o menos débil, más o menos fuerte- de los demás miembros de la Iglesia. (Es de este Sí arquetípico de donde los creyentes, en la celebración de la Eucaristía, sacan su amorosa resolución -más o menos consciente- de dejar que se cumpla la voluntad de Dios, por dolorosa que sea, ya que su voluntad es la salvación del mundo y de la Iglesia. Pocos, sin duda, son conscientes de las dolorosas implicaciones de la acción sacrificial de la Iglesia en la que participan y que, tantas veces como tiene lugar, "proclaman la muerte del Señor" (1 Co 11,26); pero debe haber alguna comprensión implícita de ello en la medida en que están dispuestos a caminar tras las huellas del Crucificado. Pocos se acercan a esa actitud "sacrificada" de "dejar ser" que caracteriza la experiencia original, maternal, que está en la fuente de la Iglesia.

Hemos hablado de diástasis, de separación, entre el ser-sacrificado del Hijo y el consentimiento de la Mujer; se podría objetar que esto no va más allá de una relación polar que no pone adecuadamente de manifiesto la unidad de la Eucaristía, en la que la "Cabeza" y los "miembros" se unen en el sacrificio. Sin embargo, sería erróneo oponer la relación "Hombre / Mujer" a la de "Cabeza / Cuerpo": la "única carne" se basa en la primera relación (Ef 5,23ss; cf. 1 Co 6,15ss), y la santidad de la existencia corporal depende de su disposición a la entrega (1 Co 6,18-19; 7,4ss). La diástasis que hemos descrito es un presupuesto para la relación nupcial de Cristo y la Iglesia, que se consuma en la Cruz, pues allí la Iglesia está representada por María. En la medida en que la Mujer desempeña el papel que le corresponde en este drama, puede ser atraída de la manera más íntima a la actividad fecunda del Hombre; puede ser fructificada por Él. Así (y sólo así) se puede decir que, en la Eucaristía, la comunidad es arrastrada al sacrificio de Cristo, ofreciendo a Dios ese sacrificio perfecto de Cabeza y miembros del que hablaba Agustín en términos célebres.[26] En esta perspectiva, el "sacerdocio general" de los fieles, con María como matriz y arquetipo, constituye el trasfondo del sacerdocio ministerial; es la condición que hace posible este último.

c. Esto sólo puede explicarse si "Haced esto en memoria mía" se entiende como el mandato por el que Jesús dice a la Iglesia que actúe por propia iniciativa: esto es posible porque en su Pasión Él mismo se

ha hecho disponible; ahora está a disposición de la Iglesia. Antes de ser entregado en manos de los pecadores, según la voluntad del Padre, Jesús se entrega en manos de la Iglesia o, más exactamente, en manos de quienes deben asumir, en la Iglesia y para la Iglesia, lo que había sido su responsabilidad personal. Los pecadores no serán los únicos que envíen a Dios, más allá de sus fronteras, el chivo expiatorio de la humanidad; también su Madre está allí, dando su consentimiento, y con ella están quienes, con carácter oficial y en nombre de la Iglesia, ofrecen a Dios "el Cordero como si hubiera sido inmolado". Y esto se hace en nombre de todos aquellos por quienes el Cordero se deja inmolar, pecadores fuera y dentro de la Iglesia. ¿Qué otra cosa podría ofrecer la Iglesia a Dios? "Dios nunca será más amado que por Cristo, es decir, por la humanidad adoptada por el Verbo eterno y ahora crucificada. Por tanto, no podemos hacer nada mejor que ofrecer a Dios este amor sin límites con el que Cristo le ha amado: en esto reside todo el significado del sacrificio de la Misa".[27] Pero no se puede hablar de una ofrenda de esta naturaleza, que ahora se sitúa donde Jesús se había situado durante su ministerio activo, si no es sobre la base de un mandato explícito que faculta a la Iglesia para asumir su lugar y su función. Porque, si la Iglesia nunca puede alcanzar la perfección existencial del Sí de María (que debe ser siempre la condición previa de la Iglesia), el Sí femenino del consentimiento nunca puede ocupar el lugar de la ofrenda oficial en nombre del propio Jesús.28 Siguiendo el mandato de Cristo de hacer lo que Él hace, los comisionados sólo pueden repetir palabra por palabra lo que dijo el Señor: "Esto es *mi* cuerpo, *mi* sangre". Del mismo modo, es en su lugar (y no en el suyo propio) que pueden decir: "*Yo* te absuelvo de tus pecados". No hay ninguna circunstancia en la que la Iglesia (mariana) pueda pronunciar tales palabras por cuenta propia. Es de la esencia del oficio espiritual ponerse así en el lugar de Cristo, incluso si podemos decir que la posibilidad de tal relación (es decir, que implica una identidad de función) tiene como presupuesto la relación entre Cristo y María. En cuanto al sacerdocio de la Antigua Alianza, podemos decir que su función oficial se sublima inicialmente por completo en la de Cristo (Carta a los Hebreos); a partir de su plenitud de autoridad, confiere una nueva autoridad cristológica a sus discípulos. Todo lo que hay de verdadero en la fe de Israel se concentra en María; en ella se convierte en la condición previa de la Encarnación; en ella acompaña al Encarnado hasta su Cruz y glorificación, para transformarse así en la fe de la Iglesia. Es por esta

fe ("Dichosa la que ha creído. . ." Lc 1,45), de la que participa Pedro ("¡Dichoso tú, Simón Bar-Jona! Porque no te lo ha revelado la carne ni la sangre. . ." Mt 16, 17), para que a este último se le puedan dar las llaves del reino, que sólo pertenecen a Cristo. Esta función de representar a Cristo dentro de la modalidad femenina de la Iglesia (con su fe mariana) está reservada al hombre; tiene lugar en el término medio en el que Hombre y Mujer se enfrentan en el plano sobrenatural: por una parte, el Hombre sale del cuerpo de la Mujer y, por otra, en la Comunión, la comunidad creyente es acogida en el Cuerpo unificador del Hombre Cristo. Esto muestra la forma mediadora y transitoria de la función sacerdotal oficial, que, sin embargo, es necesaria para que Cristo se haga presente corporalmente en la transubstanciación29.

4. Para la comunidad de fe, la ofrenda del sacrificio de Cristo a Dios Padre en el Espíritu Santo30 es, ante todo, un modo de asimilar la mente de Cristo, que es *eucharistia*, alabanza y acción de gracias a Dios. Pero esta acción de gracias no es como el "sacrificio de alabanza" del Antiguo Testamento, es decir, una acción de gracias por su gloria y sus obras benéficas, sino que enlaza explícitamente con la Eucaristía de Cristo al Padre: da gracias al Padre por su permiso divino de entregarse en favor de los pecadores, por el privilegio de manifestar así el sumo amor del Padre. Es cierto que la conexión interna entre las oraciones de alabanza de los creyentes y la actitud y la acción sacrificial de Jesús no es evidente a primera vista; para algunos de los primeros Padres de la Iglesia,31 como Justino, era una cuestión discutida,32 pero una y otra vez se hacía la conexión.33 Aquí debemos recordar que, a medida que la Antigua Alianza se acercaba a su fin, el "sacrificio de alabanza" no se agotaba en absoluto en la recitación de oraciones: donde el concepto material de sacrificio se había espiritualizado, también incluía una actitud sacrificial por parte de la persona que oraba.

Miremos hacia atrás desde el famoso pasaje de Hebreos 13:10-16. Aquí, con toda probabilidad, la "ofrenda del sacrificio de alabanza, . . es decir, el fruto de labios que reconocen el nombre [de Dios]" se refiere al misterioso "altar de los sacrificios, del que no tienen derecho a gato los que sirven a la tienda [los judíos]". Entre la mención del altar y la llamada a la alabanza, leemos primero acerca de aquellos animales cuya sangre es introducida en el Santo de los Santos por el Sumo Sacerdote como expiación por el pecado y que son quemados fuera del campamento. El autor habla a continuación de Jesús, que

por esta misma razón padeció fuera de los muros de la ciudad para santificar al pueblo con su propia sangre. A continuación, se invita a la comunidad a ir a su encuentro fuera del campamento, "llevando por él las ofensas". La sustancia de la Eucaristía, en su aspecto de comida, es el sacrificio de Cristo (en sustitución de los animales del Antiguo Testamento);[34] al mismo tiempo, suscita el "sacrificio de alabanza" constante de la comunidad. Por una parte, discernimos aquí el sentido original del sacrificio eucarístico de alabanza en los Padres, pero, por otra, debemos recordar que los sacrificios de alabanza del Antiguo Testamento en Levítico 7,11ss, ofrecidos a modo de acción de gracias, incluían un sacrificio de alimentos o de animales sacrificados. En Hebreos, el sacrificio de alabanza se ofrece sin cesar a Dios explícitamente "por medio de él", Cristo crucificado y glorificado. Esto hace dos cosas: evita una sobrevaloración "sárquica" del mero "comer" del altar, y preserva la conexión tradicional entre el sacrificio de alabanza y una ofrenda concreta. Para la espiritualidad esenia, el sacrificio de alabanza está efectivamente espiritualizado, en cierto sentido -los sacrificios sangrientos del Templo son sustituidos por las comidas sagradas, y la oración misma adquiere un carácter sacrificial real-, pero esta espiritualización va de la mano de un impulso ascético de toda la vida (expresado en Qumrán por el celibato y la pobreza), que, en la comprensión de las sectas, transforma toda la existencia en una obra sacerdotal, sacrificial.[35]

A pesar de esta conexión tradicional y orgánica entre la oración de alabanza y el sacrificio concreto, el vínculo entre ambos podía parecer demasiado externo. En el sacrificio esenio de los labios, el sacrificio estaba estrechamente unido a la vida del orante; en la Eucaristía cristiana, por el contrario, podía parecer que el sacrificio de Cristo seguía siendo un mero objeto del sacrificio de alabanza de los cristianos. Se obtiene fácilmente esta impresión de las oraciones eucarísticas de alabanza que se encuentran en la *Didachē* (caps. 9-10, 14), sobre todo porque la primera acción de gracias (*eucharistein*) se da a Dios Padre "por medio de tu siervo Jesús" por todos sus dones naturales y sobrenaturales, y la segunda habla del sacrificio puro profetizado por Malaquías.

5. En el cuarto elemento, que acabamos de describir, hemos discernido efectivamente una relación, en diversas formas, entre quien sacrifica y lo sacrificado: lo sacrificado (ya sea una cosa o una simple oración) expresa la actitud de quien sacrifica. Esto es evidente en los textos esenios y aún más claro en la Carta a los Hebreos, donde el

sacrificio de alabanza en el altar del Nuevo Testamento está vinculado a la llamada al discipulado, a abrazar el escándalo de la Cruz de Cristo. En esa medida, el anatema tridentino, "*si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis* . .",[36] ya se anticipa. Ya no puede hablarse aquí de una *nuda commemoratio*, puesto que -al menos en Hebreos- el contexto es el del auténtico seguimiento de Cristo por parte de los cristianos en su sacrificio. Sin embargo, hasta ahora todo el movimiento es de abajo hacia arriba: de la Iglesia que se sacrifica, a través de Cristo, a Dios; falta el movimiento descendente del sacrificio de Cristo a la Iglesia, atrayéndola a lo que es suyo.

Al mismo tiempo, éste era nuestro punto de partida, es decir, el movimiento por el que Cristo, mediante el sufrimiento, asume el pecado del mundo y cambia así la condición de la humanidad. Lo primero es que, en la muerte de Jesús en nuestro favor, todos han muerto. Esto es tan cierto que no es fácil separar este primer hecho del acontecimiento cristiano del bautismo, tal como se describe en Romanos 6: los cristianos, bautizados en la muerte de Jesús, "unidos [o 'crecidos juntos'] con él en una muerte semejante a la suya", realizan en la fe, pero mediante la eficacia del sacramento, lo que ya ha tenido lugar objetivamente en los acontecimientos de la Cruz. Ratifican personalmente estos acontecimientos y dejan que esta muerte les afecte, dispuestos a sacar la conclusión de que han "muerto al pecado de una vez para siempre". En este punto, la fe de los cristianos, entendida como consentimiento a todo lo que Cristo ha hecho por ellos, está en contacto con la fe arquetípica de María, que resume la fe de la Antigua y de la Nueva Alianza. Cuanto más en serio se tomen los cristianos este "dejar ser" en su vida, aquí y ahora y en el futuro, más mariana será su fe bautismal. Pero esto mismo les vincula al gesto por el que, desde el principio, María entrega a su Hijo a Dios Padre en el Espíritu Santo, hasta la Cruz. Él, el Hijo, ha de hacer todo lo que el Padre quiere, y en esta obra suya inserta a María y a todos los hombres. En esta acción de devolución y entrega de su Hijo, el gesto existencial de María coincide con el gesto oficial del sacerdote celebrante: en el altar, él concentra el gesto de la Iglesia, es decir, el de los creyentes concretos reunidos, sin hacer distinción entre su gesto y el del pueblo[37]. También aquí hay que recordar la primacía de lo mariano sobre lo litúrgico: en la Encarnación y en el nacimiento, el Verbo hecho hombre ya fue confiado al cuidado de su Madre; sólo después el Verbo se confió al cuidado de la Iglesia (como oficio ministerial y como comunidad).

Podemos concretarlo aún más. La comunión espiritual y física más íntima entre María y el Niño que lleva en su seno es el punto de partida de todas sus renuncias y sacrificios posteriores, hasta la Cruz, si bien es cierto que esta comunión primaria fue el resultado de su Sí, que incluía implícitamente todos los sacrificios que vendrían después. Tenemos una imagen de esta secuencia en la Última Cena de Cristo: allí se ofrece a sus discípulos bajo las formas del pan y del vino -sin ningún rito sacrificial previo- para atraerlos interiormente a su próximo sacrificio en la Cruz. La iniciativa es enteramente suya; la orden de repetir esta acción sólo llega cuando ya se ha distribuido entre ellos. La precede el lavatorio de los pies, símbolo casi sacramental que significa que asume los pecados de sus discípulos, modelo del sacramento de la penitencia que nacerá después de Pascua. Esta última escena es una pura iniciativa de Jesús; Pedro, tras su resistencia inicial, sólo tiene que consentir. Debe permitirlo si quiere "participar" del Señor. No puede haber demostración más clara de la primacía de la acción de Cristo al reunir a su Iglesia en su propio sacrificio, y esto se aplica igualmente a la Iglesia en su aspecto oficial. Se expresará claramente una vez más en su Oración Sacerdotal: Jesús se consagra (sacrifica) para que los suyos "sean consagrados [sacrificados] en la verdad" (Jn 17,19). La metáfora de la Vid ya lo había dicho.

Hay que decir, por tanto, que todo sacrificio eucarístico por parte de la Iglesia procede siempre sobre la base de una comunión con Cristo ya iniciada por Él y tiene como efecto crear una comunión nueva y cada vez más profunda. Esta comunión, dada por Cristo, se inicia en el bautismo, donde es incipiente y, sin embargo, real; por eso sólo los bautizados son admitidos a la Comunión (*Did*. 9, 5). Y el bautismo se apoya en un acto previo de Cristo realizado sobre toda la humanidad. Así pues, la acción eucarística de la Iglesia puede leerse hacia atrás, del final al principio. En este contexto, la "ofrenda" del pan y del vino en el llamado "ofertorio" no es más que una anticipación de la acción central del Canon, en la que la Iglesia se une y se asimila en primer lugar a la obra de Cristo; tiene así el privilegio de *actuar*, ocupando el lugar que le reserva Cristo, que *sufre* la acción de los demás. Pero, al mismo tiempo, esta acción de la Iglesia es totalmente mariana: consiste en dejarse arrastrar por la disponibilidad de Jesús a la voluntad del Padre. En la comida de los cinco mil, por ejemplo, está dispuesta a seguir a Jesús y, para escuchar su palabra, a renunciar a toda comodidad; esto implica un sacrificio, pues puede

que ese día ya no tenga nada que dar de comer. Pero no hay ninguna relación interna entre su renuncia y la subsiguiente alimentación milagrosa de la multitud por parte de Jesús; ésta se produce porque "tuvo compasión de ellos, porque eran como ovejas que no tienen pastor" (Mc 6,34). Entre la acción de ella y la de él media el abismo insalvable del milagro. Así, toda la acción eucarística de la Iglesia -tanto por parte de sus responsables institucionales como de su comunidad fiel- no es más que un eco de la acción previa de gracia del Señor; es la acción, por medio del Hijo, del Dios trino. En términos paulinos, es la fe la que tiene el privilegio de actuar; no son las "obras".

El objetivo de todo lo anterior era simplemente evitar una simplificación demasiado apresurada del aspecto dramático de la Eucaristía y centrarse en la interacción (que, en última instancia, escapa a nuestra comprensión) entre la prioridad de la acción divina y el subsiguiente "dejar ser" del hombre, que es a la vez activo y libre. Repetimos: las diversas teorías que pretenden iluminar esta interacción, y que a menudo se hacen pasar por contradictorias, deben considerarse más bien como aspectos diferentes pero complementarios del misterio. La relación Cristo/Iglesia se expresa tanto en términos de Esposo/Esposa (n.b., como "una sola carne") como de Cabeza/Cuerpo; ningún aspecto debe ser oscurecido, ya que cada uno arroja luz sobre los otros. Esto, en sí mismo, debería prevenirnos contra la simplificación racionalista. Incorporados a la obediencia de Cristo, nos hacemos obedientes con Él; pero, incorporados a su libertad, también nos hacemos verdaderamente libres. Como miembros de su Cuerpo, "que es la Iglesia", estamos dotados por el Espíritu Santo de nuestra misión más personal -y ésta es, como hemos mostrado, el núcleo mismo de nuestro ser personal-, pero esta misión no puede ser otra que una participación en la misión única y total de Cristo. En este sentido, la gracia perfecciona la naturaleza: si por "naturaleza" entendemos que el hombre es libre para tomar sus propias decisiones y actuar, esta libertad se perfecciona por la gracia de una participación sublime en la libertad absoluta, divina. Esto se realiza mediante nuestra incorporación a la Eucaristía que, en el Espíritu, Cristo hace al Padre. Y es precisamente participando en la misión de Cristo como nuestra elevada libertad se pone al servicio de la comunión de los santos.

b. La dimensión dramática de la Comunión de los Santos

Si los creyentes son atraídos al Cuerpo y, por tanto, a la obra de Cristo, se deduce que adquieren una participación -en el sentido secundario que hemos indicado- en su *pro nobis*. Este era todo el sentido de nuestras observaciones sobre la esencia de la persona teologal (como participación en la personalidad arquetípica de Cristo):[1] en última instancia, el ser de la persona teologal coincide con el papel y la influencia de la persona en la comunidad. Lo mismo dice la Escritura sobre el sacerdocio de los creyentes (1 Pe 2:5, 9; Ap 1:6; 5:10; 20:6), ya que el sacerdote se define esencialmente por su función en favor de las personas (Heb 5:1). Por último, todo lo que hemos dicho sobre nuestra asimilación interior al ser de Jesús por la fe, que se escala por los sacramentos, incluida la forma en que el poder del propio Jesús se infunde en la mente y el ser del creyente, apunta en la misma dirección. Es cierto que el modo en que Jesús es "para nosotros" se ha contrapuesto al modo en que los hombres son (meramente) "los unos con los otros "[2] , pero esta visión sólo es posible en una fase preliminar en la que la solidaridad puramente natural de la humanidad (porque comparte una única naturaleza) se compara con la misión sobrenatural del Segundo Adán. Esta solidaridad, sin embargo, sólo se actualiza plenamente cuando Cristo "recapitula" a la humanidad en sí mismo, en su persona divino-humana, que es simultáneamente pneumática y somática.

Para todos los que participan en ella, esta implicación en Cristo tiene consecuencias dramáticas, aunque (al igual que la extensión y el alcance de la obra de Cristo) estas consecuencias permanezcan ocultas en este eón y no puedan exponerse en ningún escenario terrenal. Señala una expansión inimaginable, en el orden de la creación, de la esfera de influencia del individuo; en efecto, según la imagen utilizada por Pablo, ya no es un individuo aislado: está incorporado al organismo y a la circulación sanguínea del Cuerpo Místico. Puesto que este teatro de acción está concebido, desde el principio, con vistas al *pro nobis* de Cristo, incluye y comprende todas las posibilidades de acción que surgen en el ámbito interior de libertad de todos los consocios de Cristo. Estas posibilidades superan con mucho las posibilidades del mero "ser-con": sólo pueden concebirse en términos de que el individuo es miembro de Cristo y en el grado en que tal pertenencia se hace realidad. Más precisamente, sólo en el ámbito de lo bueno y lo salvífico es posible esta influencia interna en el interior

del otro, es decir, en la *communio sanctorum*. Por su propia naturaleza, tal influencia no es posible en el reino del mal.

No cabe duda, por tanto, de que existe un paralelismo entre una *Civitas Dei* y una *Civitas diaboli*. Orígenes hablaba ocasionalmente como si existiera tal3 , una opinión que surgió posiblemente de su creencia de que a cada ser humano se le daba, al nacer, un ángel bueno y uno malo.[4] Esto, a su vez, puede haber surgido de la enseñanza judeocristiana sobre los "dos caminos".[5] En su séptima "regla hermenéutica", Ticonio hablaba de un contracuerpo del Cuerpo de Cristo: *De diabolo et corpore eius*,[6] y sabemos la fuerte influencia que sus "reglas" tuvieron en Agustín, aunque, en este último, el "reino opuesto" no tiene en absoluto rasgos exclusivamente diabólicos. Pero Orígenes también es consciente de la conexión entre pecado y *cisma*, o aislamiento; en consecuencia, cualquier noción de un *organismo* del mal, análogo al Cristo místico, es autocontradictoria. "El diablo", dice Bernanos, "que tanto puede, no logrará fundar su iglesia, una iglesia basada en una comunión de los méritos del infierno, una comunión del pecado. Hasta el final, el pecador está condenado a pecar solo". Esa "comunidad muerta" que estalla en carcajadas al final del sermón es una asamblea de muertos y putrefactos, de caos y cieno primigenio, la escoria del infierno.[7]

Es el bien el que crea la unidad. Así pues, la "comunión de los santos" sólo puede crearse sobre la base del principio del bien "en Persona"; y aquí no podemos plantear ningún hiato entre la acción del Espíritu Santo y la del Hijo que se entrega eucarísticamente a todos (y detrás del cual está y actúa el Dador Primordial, el Padre). En primer plano está la comunión (*koinonia*) con la Trinidad como tal, que es el resultado de la gracia; esto, como Orígenes concluye de 1 Jn 1,3-4, produce la comunidad de los creyentes.[8] Agustín deduce de ello que el Espíritu que sostiene la unidad del Padre y del Hijo es "de algún modo" el principio unificador de la *communio sanctorum*.[9] Aquí no debemos olvidar, sin embargo, que este Espíritu es el Espíritu del Hijo que se entrega y que el prototipo del amor unificador entre los creyentes es todo el amor de la Trinidad.[10] El propio Pablo enumera a las tres Personas Divinas como dadoras de los diferentes dones del Espíritu que caracterizan la unidad de la Iglesia (1 Co 12,4-6).

Pablo observa la diferenciación de los miembros y su función en beneficio de la unidad del "Cuerpo de Cristo"; como muestra aún más claramente Efesios 4:7ss, la diferenciación surge del principio mismo de esta unidad. Esto sirve para recordarnos que la auténtica unidad

siempre crea y sostiene la diferencia; esto es cierto de lo que surge de abajo, de la naturaleza orgánica y de la sociedad humana, pero también de lo que viene de arriba, del reino del amor eterno y trino. Incluso en los organismos de la naturaleza, encontramos que cuanto más diferenciados son los órganos de autorrepresentación y de actividad de un ser, tanto más elevada es su unidad. Y, en cuanto a la sociedad humana, su origen no hay que buscarlo en un hervidero de individuos aislados que acaban haciendo un pacto artificial para constituir un Estado: no, surge de la unidad de la especie, que se "forma" natural y libremente en un organismo social. Aquí, en todo momento, es indispensable el concepto de *Gestalt*, "forma", es decir, esa unidad que se manifiesta como tal en su estructura de partes. En ningún momento hay ni una mera unidad que luego se multiplica ni una mera pluralidad atomizada que, por una u otra razón, se "organiza" en una unidad. Ambas son siempre igualmente fundamentales, y en cada caso es el poder de la unidad el que pone de manifiesto su propia plenitud en la pluralidad de la *Gestalt*, en la particularidad de los órganos. Intuimos que algo análogo puede decirse del misterio de la Trinidad: Dios revela la plenitud del ser en la *Gestalt* trinitaria de la Divinidad. Aunque no podamos decir que la Divinidad es anterior o superior al Padre, sería arrianismo decir que el Padre es quien, para revelar su propia plenitud, engendra al Hijo y con él envía al Espíritu. Sin duda, Cristo, con su propia plenitud, es el origen del Cuerpo místico y de la comunión de los santos; pero, al llenar su Cuerpo, también, manifestando su plenitud, se llena a sí mismo.[11] Esto es tanto más cierto cuanto que, en el designio eterno de Dios, la Encarnación y la redención del Hijo tienen lugar al mismo tiempo que la elección de todos sus hermanos; pues su destino es resumir todas las cosas en sí mismo (Ef 1,4-10). También en este caso, la primacía del principio unificador no obstaculiza en absoluto la aparición simultánea de la pluralidad que produce. El mundo adquiere su forma [*Gestalt*] en él, del mismo modo que él alcanza su plena estatura [*Vollgestalt*] en él.

Nos encontramos ante el misterio de cómo, en el Cuerpo místico, el principio de unidad parece realizarlo todo en los miembros - "sin mí no podéis hacer nada" (Jn 15,5)-, mientras que, en la misma parábola, hay que distinguir la vid de las uvas que pueden separarse de ella. Para acercarnos a este misterio, hay que ver los dos aspectos juntos en uno: el natural, orgánico, y el cultural y social; el hecho de que el Padre cultive la vid y la pode donde es necesario muestra que el mero

crecimiento y fructificación orgánicos no son suficientes como imagen. Del mismo modo que de la cooperación de los sarmientos depende que den fruto y en qué medida, el elemento del cultivo deliberado es esencial para que toda la planta sea fructífera. Ambos niveles, tomados en conjunto, son necesarios para la parábola completa: la vid necesita las uvas como órganos para dar fruto; no obstante, ella misma las ha producido y las ha saturado con sus propios jugos, permitiéndoles así alcanzar la condición deseada. Deben a la planta de vid tanto su ser distinto como su actividad. ¿En qué consiste esta "actividad" de la uva? Principalmente, en afirmar el proceso por el que han sido formadas y capacitadas para alcanzar su plenitud. La fecundidad del sarmiento es indivisiblemente doble: por una parte, es su *propia* fecundidad; pero, por otra, es una fecundidad que le ha sido dada, que le ha sido confiada.

En este punto, recordamos la teología de Cayetano, que respondía a las simplificaciones excesivas de los Reformadores; esta teología fue desarrollada por su alumno Nazario. Seripando había sugerido una "doble justicia", es decir, una justicia real pero insuficiente por parte del hombre que necesita ser completada por la justicia todo-suficiente de Cristo; esto significa que ambas justicias son externas la una a la otra. Cayetano responde que la fecundidad de Cristo "desborda" sobre los miembros de su Cuerpo, de modo que estos últimos son capacitados para producir fruto para la vida eterna sobre la base de un poder que es propio pero que les viene de un modo secundario, de Cristo. En consecuencia, no debemos decir "que merecemos la vida eterna por nuestras obras, *quatenus a nobis sunt*, sino que merecemos la vida eterna por las obras *quatenus a Christo in nobis et per nos sunt*".[12] Así Nazario con más detalle: en parte, los méritos de Cristo nos son atribuidos, ya que Dios considera a Cristo y a nosotros como una sola Persona mística, y, en parte, se desbordan sobre nosotros, concediéndonos, que somos los miembros vivos de la vid, una participación en su poder de fecundidad (es decir, en el mérito de Cristo). Así pues, Cristo tiene dos modos de ser: como persona física y como portador personal de todos los miembros de su Cuerpo místico.[13]

Estas aclaraciones no contienen, en esencia, más que el testimonio del Nuevo Testamento: el que bebe de Cristo se convertirá él mismo en manantial que brota para la vida eterna; y si alguien es miembro de Cristo, puede suplir en sus sufrimientos lo que aún falta a los sufrimientos de Cristo; y, sobre todo, a causa de la muerte de Cristo,

"el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo" (Rm 5, 5). Y este amor es un amor divino, en el que todo lo particular y específico se hace beneficioso para todos, por el mismo Espíritu que inspiró al Hijo del Padre para emprender su obra de amor a todos. El punto crucial, puesto de relieve de manera preeminente por Tomás, es que, para ser auténtica y perfecta, esta comunicación del amor de Cristo por el Espíritu debe ir más allá de toda meta intermedia: debe comunicar el dinamismo efectivo del amor. Basándose en 1 Corintios 12, Tomás puede describir la "comunión de los santos" como una "participación en todos los bienes de la Iglesia". Además, *et inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omnis both quod fit in toto mundo*.[14] A la vista de lo que ya hemos dicho, esta observación general puede afinarse del siguiente modo: cuanto más se "suelta" un miembro y se entrega a Cristo, más capacitado está para entregarse por propia iniciativa. Así, Tomás (en el contexto de los sufragios) distingue entre el principio de la unidad del amor en el Cuerpo de Cristo, según el cual "el bien de uno desborda hacia todos", y "la intención de un individuo particular, por la cual su obra se aplica a otro"; la primera tiene lugar *per modum meriti, cuius radix est caritas*, y la otra *per modum satisfactionis, prout unus pro altero satisfacere potest*. Significativamente, las fronteras entre ambos no pueden delimitarse con nitidez; Tomás pasa inmediatamente a decir que, incluso en el segundo caso, cuando se trata de una intención particular, parte de ella beneficia a todos; y cuanto más amor tiene el individuo, más beneficio le corresponde[15]. Esto significa que si se excluyera de una intención de oración o penitencia el aspecto comunitario implícito, para aplicar la obra *sólo* al asunto o persona especificados, faltaría el sentido católico de la *communio sanctorum* -o, lo que es lo mismo-, faltaría la asimilación de la mente de Cristo en sí mismo y en nosotros.

¿Hasta dónde llega el poder de intercesión por otro? ¿Hasta dónde podemos actuar en favor de otra persona? ¿Es posible ganar la gracia de la conversión para una persona en pecado grave? Tomás responde: "Si por la gracia un hombre cumple la voluntad de Dios, conviene, según las leyes de la amistad [*secundum amicitiae proportionem*], que Dios realice la voluntad salvífica de un hombre por otro, aunque haya un obstáculo por parte de la persona cuya justificación se busca".16 Esta calificación deja todo abierto; lo único que se nos oculta es el mecanismo por el que los miembros del Cuerpo pueden actuar unos en favor de otros. Sólo Dios puede saberlo. Pero nos da la firme

esperanza de que las energías de este "actuar en nombre de los demás" pueden afectar a las regiones más recónditas de la libertad de los demás. Journet dice: "Es evidente que los Hechos de los Apóstoles establecen una estrecha conexión entre el martirio de Esteban y la conversión de Saulo (Hch 7,58s)", conexión señalada por Agustín en varias ocasiones.17 Pablo estaba profundamente convencido de la fecundidad de su trabajo y de sus sufrimientos para sus comunidades y para la Iglesia en su conjunto.[18]

Esto pone de relieve uno de los elementos fundamentales de la teoría dramática católica, aunque su modo de funcionamiento permanezca oculto. En principio, no hay límite a la posible influencia de un miembro sobre otro dentro de la comunidad espiritual de bienes, tanto en el espacio como en el tiempo.

> Un movimiento particular de la gracia que me salva de algún peligro profundo puede haber provenido del acto amoroso (ayer, mañana o hace quinientos años) de una persona totalmente desconocida, cuya alma se encontraba en una misteriosa relación con la mía y que encontró así su recompensa. Lo que llamamos "libre albedrío" es como esas modestas flores del campo cuyas semillas el viento lleva lejos, en todas direcciones, para posarse y germinar en Dios sabe qué montaña, en Dios sabe qué valle. La revelación de sus milagros será el espectáculo de un momento en la eternidad.

Así habla Léon Bloy.[19] En otro lugar dice: "Todo ser humano que realiza un acto libre proyecta así su personalidad hacia el infinito. . . . Dondequiera y cuandoquiera que se produzca, un acto de amor, un movimiento de auténtica compasión canta las alabanzas de Dios desde Adán hasta el fin de los tiempos, cura a los enfermos, consuela a los desesperados, apacigua las tempestades, libera a los prisioneros, convierte a los incrédulos y protege a toda la humanidad "[20].

Sin embargo, es necesario un examen cuidadoso para descubrir la base de esta posibilidad de influencia. No debemos recurrir a ella demasiado pronto, y es necesario afinar el concepto. Porque hay algo que la precede, algo que, en cierta medida, presupone, pero que no debe equipararse a ella. Es esa simpatía cósmica de todos los elementos del mundo que fue ensalzada en el mundo antiguo por Poseidonios (por nombrar sólo a su defensor más conocido); constituyó la base de muchas artes antiguas de la vida y la curación, incluso hasta los tiempos modernos. Tal vez nadie haya sido más elocuente que Paul Claudel a la hora de cantar las alabanzas de esta relación necesaria y recíproca entre todos los seres del mundo, aunque nunca hayan sido tan desconocidos entre sí. Se encuentra en la

estética de Claudel (*Art poétique*, 1904) y hasta sus *Conversations dans le Loir-et-Cher* (1934); el tema se encuentra prácticamente en todas sus demás obras. En sus primeros manifiestos, lo que fascina al poeta es la relación entre el nacer y el conocer (*naître* y *connaître*; del mismo modo en griego y latín): sólo compartiendo el nacer y el ser definidos en su identidad distinta por fronteras comunes pueden los seres conocerse a sí mismos y a los demás. Sus "Grandes Odas" celebran el hecho de que cada cosa, incluso la estrella más lejana, es indispensable para mi existencia. La célebre *Cantique de Palmyre* (uno de los diálogos de las *Conversaciones*) muestra cómo esta simpatía cósmica se funde en la *communio sanctorum*:

> Tengo buenas noticias para ti: todo este dolor, toda esta disensión, toda esta pérdida del propio camino... no es verdad. Cierra los ojos y, en la oscuridad, encontrarás de nuevo nuestro tesoro; comprenderás que el dolor es imposible. Porque debes ceder todos tus derechos sobre nosotros a este amor, un amor que une inseparablemente venas y arterias en nosotros. Este amor es el factor dominante. . . ... y no somos sólo nosotros quienes sentimos la fuente de la que procedemos y el pulso que palpita a través de nosotros: cada segundo que pasa imprime en nosotros el eco de esos millones de seres con los que -sobre la base del misterioso fluido que quema nuestra propia persona- formamos un solo cuerpo. No escaparemos para siempre a la rosa, porque ya olemos su perfume. Me abruma un perfume que me permite decir "¡Nosotros! Hay una rosa que reclama un homenaje tan total que está más allá de las fuerzas de una sola mujer para rendirlo; el don de la vida es tan grande que sólo podemos expresar nuestra gratitud por él haciendo que todo lo que existe se una a nuestra acción de gracias. Ninguno de nuestros hermanos, aunque quisiera, es capaz de abandonarnos; y en el más frío avaro, en la ramera y en el más sucio borracho, vive un alma inmortal, ocupada en la santa respiración; apartada de la luz del día, el alma se dedica a la adoración nocturna. La oigo hablar mientras hablamos así, y la oigo llorar cuando me arrodillo. Yo digo ¡Sí al Todo! Las acepto todas, las comprendo todas; ninguna me es superflua, ni puedo prescindir de ninguna. Hay tantas estrellas en el cielo, y su número excede nuestro poder para contarlas; sin embargo, si he de alabar a Dios, necesito cada una de ellas. Hay tantos seres vivos, pero a pocos de ellos vemos brillar, mientras que los demás se revuelcan en el caos, atrapados en los remolinos de un limo oscuro. Hay muchas almas, y no hay una sola con la que *no* esté en comunión por ese punto sagrado en cada una que dice *Pater noster*.[21]

Claudel ha dicho lo mismo cientos de veces. Ya en su *Arte poética*, describe las limitaciones internas del alma individual en su conocimiento de Dios y su necesidad a priori de complementarlo con las intuiciones de todas las demás criaturas.[22] No es de extrañar que

haya una transición sin fisuras de esta intuición "filosófica" a las intuiciones de la cristología y la eclesiología. Estas últimas aparecen más claramente en sus últimas obras, que tratan ampliamente temas bíblicos. "Ninguno de los elegidos -dice-, si ha de ser enteramente él mismo, si ha de cumplir completamente sus deberes, es decir, hacer de sí mismo un hijo de Dios, puede prescindir de todos los demás; ni, de igual modo, puede sustraerse a las exigencias que ellos a su vez le plantean, en la plenitud de esa libertad que se llama ejercicio del amor. Si queremos ser nosotros mismos, conocernos, realizarnos y sacrificarnos, nuestra alma individual necesita de toda la Iglesia. El alma sólo existe en virtud del lugar y la función indispensables que le son asignados. La exigencia del amor es tan absoluta que "emplea los conceptos de deudor y acreedor. Servimos a nuestro prójimo, y él nos sirve a nosotros. Vivimos por él, en él, a través de él y para él. Él es a la vez nuestra causa y nuestro efecto. Él vive una imagen particular de Dios con respecto a nosotros, y nosotros vivimos una imagen particular de Dios con respecto a él".25

Pero, ¿cuál es el medio de esta mediación universal? ¿El universo o la Iglesia? Tal vez el catolicismo de Claudel le había hecho receptivo a esta "simpatía cósmica", o al menos la había agudizado:

> En Dios, todo se comunica con todo lo demás; todo es recíproco. A los ojos de Dios, el universo no es demasiado para mostrarme el bien, y a mis ojos el mundo entero no es demasiado para mostrar el bien a Dios. Siento compasión por todas las criaturas en su necesidad de alabar a Dios, y en su necesidad de mí para hacerlo. El universo no es más que una vasta carencia, y esta carencia constituye nuestra riqueza. Al universo le falta Dios, y Dios se ha puesto en manos de cada uno de nosotros, para que podamos dárselo al universo.26

A partir de afirmaciones como éstas, se comprende que Claudel cultive un cierto optimismo con respecto al mundo; ello le lleva, al igual que a Teilhard de Chardin, a proponer imágenes utópicas de la unificación de las culturas y de la fraternidad universal de los hombres, como las que encontramos muy claramente en el último acto de la versión final del *Annonce*, y con más fuerza aún en la última de las *Conversaciones*, donde la tierra, dice, "debe organizarse como un solo Templo".

El peligro de este tipo de difuminación de los límites entre la universalidad cósmica y la cristológica es más inmediatamente visible en su evaluación de la contraimagen negativa, donde la "comunión de los pecadores" (la *civitas diaboli*) recibe una dignidad y una influencia análogas a las de los "santos". A primera vista, esto parece plausible:

¿por qué el amor rechazado por el individuo no habría de producir en todo el universo un eco igual -pero negativo- al producido por la fruición del amor? Bloy habla a menudo en estos términos, y Claudel cree poder deducir una *communion des pécheurs* de la existencia de la Cruz que los abarca a todos.[27] Pero Bernanos ya nos ha advertido sobre la conveniencia de inferir tal paralelismo, y la doctrina del pecado original demuestra que el paralelismo no se sostiene. Nuestra solidaridad "en Adán" no presenta la misma estructura que la que disfrutamos "en Cristo". Podemos decir que, por el pecado de la raza, el individuo ha perdido un bien positivo (debido a su solidaridad con todos sus semejantes); pero no podemos decir que algo de la pecaminosidad de "Adán" (o del mal que causó esa pérdida) le ha sido impuesto. Con frecuencia, la antigua teología prestaba muy poca atención a esta distinción entre las dos solidaridades; así, establecía un paralelismo directo entre el efecto negativo del pecado de Eva y el efecto positivo de la obediencia de María. Cuando se considera el defecto del género humano en su conjunto, sólo se puede hablar de "pecado" o de culpa por analogía, si acaso; la persona que sufre a consecuencia de este defecto *no* ha recibido algo que, en otras circunstancias, podría haber recibido: no ha recibido algo de lo que se le pueda responsabilizar personalmente. Los dones concedidos en la comunión de los santos son muy distintos y positivos: se fundan en el *pro nobis* de Cristo, por el que toma en sí a los que ha adoptado y, habiéndoles quitado la culpa, los dota de bienes que no sólo les son jurídicamente "atribuidos", sino que les son ontológicamente "impartidos". Nuestro examen de la participación mariana de la Iglesia en la Eucaristía ha mostrado que es posible participar en el *pro nobis* de la Cruz, y más aún, en toda la vida de Jesús;[28] éste es el fundamento sobre el que se construye la auténtica comunión de los santos.

Tal vez el mejor correctivo a la ambigüedad de Claudel con respecto a *la communio* (es decir, su borrosa distinción entre creación y salvación) sea la visión de Péguy de la *communio* tal y como aparece a lo largo de su obra.[29] Mientras que el punto de partida de Claudel es que toda criatura semejante es indispensable para que el individuo se comprenda a sí mismo, Péguy parte del hecho de que todo ser humano individual es indispensable para la propia dicha eterna. Todos disfrutan de la solidaridad en la salvación: de ahí que ningún individuo pueda ser condenado; así, la figura central de Péguy es su (ficticia) Juana de Arco, que se entrega a la condenación y al fuego

por la salvación de todos. En un primer momento, el poeta abandona la Iglesia burguesa e individualista de los cristianos, pensando encontrar la verdadera *communio* entre los socialistas extremos; al no encontrarla allí, llega hasta el comunismo total, donde vuelve a encontrarse con la Iglesia. También él, como Claudel, considera central la "ósmosis" entre el reino de la naturaleza y el de la gracia; para él, no puede haber cristianismo sin el mundo antiguo y el judaísmo. Sin embargo, considera que esta ósmosis procede de una "efluencia espiritual misteriosa, carnal, por la que el reino de la gracia se desborda en el reino del genio [es decir, de la Antigüedad]".[30] Y cuando, en *Eva*, describe la gigantesca procesión triunfal de las civilizaciones históricas, toda esta procesión se dirige en homenaje hacia el pesebre de Belén; sólo en esta perspectiva se comprende por qué todo el *epos* puede dedicarse a Eva, la Madre primigenia. Como segunda "Juana de Arco", se le da manifiestamente el rostro de la Mater Dolorosa. Así, la primera Juana, socialista, que se entregó por el bien de toda la comunidad, incluidos los perdidos, fue concebida evidentemente por un corazón que era cristiano: la idea de la condenación eterna estaba totalmente fuera de lugar en el contexto del marxismo. Péguy estaba obligado a ver que el cristianismo siempre había sido su punto de partida: la verdadera solidaridad no puede tenerse más barata que sobre la base de la verdadera *caritas* bíblica. En última instancia, esto significa la Cruz y la Eucaristía a través de la cual se distribuye entre los hombres.

Recordemos aquí que la expresión *communio sanctorum*, que se encuentra en el Credo de los Apóstoles hacia el 400 d.C. (como atestigua el obispo Nicetas de Remesiana) y en otros textos poco después, se entendía en el sentido de comunidad "de los santos", es decir, de personas que viven en gracia de Cristo. Sin embargo, no cabe duda de que el sentido original era la participación en los sacramentos de la Iglesia, los *sancta*, en primer lugar la Eucaristía.[31] Este punto de vista volvió a aparecer ocasionalmente en la Edad Media (Ivo de Chartres, Josselin, Abelardo) y figura en las grandes síntesis de Alberto, de Buenaventura y, sobre todo, de Tomás. Toda la evolución muestra cada vez más que la comunión compartida de los miembros de la Iglesia no sólo resulta del hecho de participar en los bienes comunes de la Iglesia, distribuidos por el Espíritu Santo; lo que hacen los propios individuos, como resultado de esta participación en el amor gratuito de Cristo, también entra en el intercambio. Así, el *pro nobis* de Cristo perfecciona la capacidad de sus miembros para *ser* y

actuar en favor de los demás.

Merece la pena detenerse un momento en este aspecto, pues las dimensiones dramáticas ocultas son verdaderamente profundas. Puede resultar útil la explicación del artículo dada en el Catecismo Romano (I, c. 10, q 20). Aquí la unidad de los fieles en el Espíritu Santo se interpreta primariamente como *sacramentorum communio*, pero de tal modo que quien recibe un sacramento (centralmente, por supuesto, la Eucaristía) recibe un bien que es común a todos, "cuyo fruto pertenece a todos los fieles". "Pues todo lo que recibe una persona, con piadosa y santa disposición, se refiere a todos y a todos aprovecha, por el amor que no busca lo suyo". A continuación menciona la metáfora corporal de 1 Corintios 12, en la que el don y la función que son personales de cada miembro no son en beneficio propio, sino de todo el Cuerpo. Tales dones incluyen los carismas, que "se conceden, no para beneficio privado, sino para beneficio público y para la edificación de la Iglesia. . . . Un cristiano auténtico no posee nada que no pueda considerar compartido con todos los demás". De lo contrario, no tendría en sí la *caritas* de Dios.

Entonces, ¿dónde están los límites entre un simple "ser-para-el-otro" y esa "acción" o "trabajo" por los demás que la teología tiene principalmente en mente cuando habla de la aplicación recíproca de los "méritos" (*réversibilité des mérites*)? Mi ser-en-gracia (que es un ser-en-amor), que implica ser asignado y poseer un carisma, personal para mí, por el bien de la comunidad, debe ser visto como teniendo una influencia que es finalmente universal. Pues, asumiendo siempre una conciencia madura, presupone al menos el acto habitual de una disposición amorosa al servicio; no es complaciente y ensimismada, sino que está dispuesta a tomar iniciativas en el ámbito social. Sin embargo, esta fecundidad sigue estando mediada por la Iglesia, los sacramentos, el Espíritu Santo; lo cual -repitiendo lo que ya hemos observado- no puede decirse de una putativa "comunión del mal "[33] .

En la persona dotada de gracia, por tanto, las transiciones entre su ser y el "mérito" de sus acciones son fluidas. De él se esperan acciones, puesto que es un sujeto consciente y tanto más cuanto que es una persona en Cristo; la dotación carismática que le capacita para la participación en la misión de Cristo está destinada a ser ejercida conscientemente. En I Corintios 13, donde Pablo describe la naturaleza del amor, las frases que se refieren al *ser* del amor pasan sin solución de continuidad a las que se refieren a la actitud y acción del amor. Pero incluso en el *ser* hay un *hacer*; cristológicamente

hablando, incluso el ser-carne de Cristo implica un actuar de su ser-Palabra. Cuando Tomás dice: *qui in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo*, su *adecuación* no tiene por qué limitarse a las meras obras: puede incluir las buenas disposiciones y la disponibilidad para obrar el bien. Esto se aplica particularmente si, como desde tiempo inmemorial (y esto es más pronunciado en Orígenes), la *communio sanctorum* se entiende como una comunión e intercambio de bienes entre los creyentes en la tierra y los bienaventurados en el cielo. Debemos imaginar que todo el ser de esta *communio* está perpetuamente realizando el bien [*je im Akt des Guten*]; los distintos actos individuales en la tierra son sólo consecuencias que fluyen de ella.

No cabe duda de que la realización de actos individuales es la forma normal de irradiación del bien; en cada caso, el acto exige una decisión libre. Basta pensar en los numerosos pasajes en los que Pablo pide explícitamente a las comunidades su oración, y en los momentos en los que Jesús exhorta a sus seguidores a velar y orar, y cuando el Apóstol habla del intercambio de sufrimiento y consuelo (2 Co 1,6s.), de la manera en que él y la comunidad están "orgullosos" los unos de los otros (v. 14). Acabamos de mencionar los actos más importantes que se intercambian en la comunión interna de los fieles: rezar por los demás y sufrir por los demás (además, por supuesto, de la ayuda mutua visible y externa que es algo natural para los cristianos). Para Pablo, las primeras son al menos tan importantes como los ministerios externos; es más, son básicamente más necesarias y más eficaces, ya que están más estrechamente vinculadas al "ser-para", "actuar-para" y "sufrir-para" de Cristo. El hecho de que los cristianos puedan hacer cosas los unos por los otros, porque esa acción se fundamenta *directamente en el pro nobis* de Cristo, hace que este tipo de "representación" tenga una eficacia evidente y muy distinta de los casos de representación del Antiguo Testamento; por magníficos que sean, estos últimos son de eficacia dudosa (Abraham, Moisés). La confianza de estar vinculados a otra persona (puesto que ambos somos miembros del mismo Cuerpo de Cristo) hace que nuestros esfuerzos en favor de los demás tengan un alcance mucho mayor de lo que era posible en épocas anteriores. Esa acción se extiende incluso al lugar de purgación: la persona que sufre el fuego del purgatorio no puede interceder por los demás (aunque podrá hacerlo en el cielo), pero nada impide que nos solidaricemos con ella de manera ininterrumpida mediante nuestra intercesión y sufrimientos en su favor ¿Cómo puede

transferirse a otro esa purgación, que tanto se debe a la culpabilidad personal? Este es uno de los misterios de la justicia y la misericordia divinas; con toda probabilidad -como en otros asuntos- Dios tiene muchas maneras y medios diferentes de alcanzar el mismo objetivo.[34]

Estamos en deuda con Gertrud von Le Fort y Georges Bernanos por haber reflexionado sobre la muerte, o más bien sobre su particular cualidad de "pasión", como una de las posibilidades de sufrir en nombre de los demás -aunque, por supuesto, los santos anteriores conocían y practicaban esta forma de amor. Bernanos, en sus *Diálogos de los Carmelitas* (1949), divide sutilmente el tema. La historia se refiere a la pequeña Blanche, que, a pesar de su *angustiosa* existencia, es capaz finalmente de enfrentarse a la muerte sin miedo. La angustia mortal es aceptada en su nombre en cuatro grados diferentes: primero, está la anciana priora, Madame Croissy, que muere de forma extraña, terrible y escandalosa; después, la subpriora, Marie de l'Incarnation, que al principio insta a toda la comunidad a hacer voto de muerte y posteriormente es humillada a causa de su arrogancia: ella es la única que debe renunciar a esta muerte y debe vivir sola en nombre de las demás; luego está la nueva priora, Lidoine, que asume el papel de Marie, y, por último, está la pequeña hermana Constance, que ocupa el lugar de Blanche (que se resiste) y consiente en su nombre.[35]

No sólo hay aquí una gran cercanía a la Cruz de Cristo, sino que la acción se ha trasladado *al interior* de la Cruz; tampoco se puede acusar de hybris a los implicados. Son muy conscientes de que "todo es gracia", las últimas palabras del cura rural moribundo, cuyos sufrimientos y muerte fueron en nombre de su parroquia.

Puesto que la Iglesia, como Esposa y Cuerpo de Cristo, participa de los "méritos" de toda la vida y sufrimiento de su Cabeza, es una con él al convertirse en "sacramento de salvación" del mundo. (Y aquí su actividad externa -evangelizar y presionar para que desaparezcan las injusticias en la distribución de los bienes o la discriminación racial o la represión de clases o pueblos- no debe ser minimizada simplemente por la importancia primordial, sobre la base de la comunión de los santos, de su actividad invisible, representativa ["por parte"]). Es así: la acción visible emprendida en el seguimiento de Cristo -transiit *benefaciendo*, Hch 10, 38- no termina en el punto en el que la actividad humana se detiene de otro modo; de hecho, el seguimiento cristiano adquiere una nueva intensidad y eficacia en el sufrimiento y la muerte, pues ésta es su fase más decisiva, como vio muy claramente el obispo Ignacio de Antioquía. Tanto éste como Pablo antes que él

sabían que tal fecundidad brota únicamente del vínculo de la uva con la vid, del desbordamiento de la Cruz eucarística sobre los redimidos.

"Aunque yo haya de ser derramado como libación sobre la ofrenda sacrificial de vuestra fe, me alegro y me regocijo con todos vosotros. También vosotros debéis alegraros y gozaros conmigo" (Flp 2,17). Al "ser para" sus comunidades, el Apóstol llega al extremo de dar su sangre, pero incluso en la muerte, en el seguimiento de Cristo, puede ser a la vez sacerdote y sacrificio36.

IV. LA BATALLA DE LOS LOGOS

A. ELEMENTOS DE UNA CRISTOLOGÍA CRISTOLÓGICA DE LA HISTORIA

Jesucristo es el representante de Dios en la historia del mundo. En lugar de Dios, tiene que luchar contra la recalcitrante libertad humana en aras del Reino de Dios venidero. Es cierto que sale personalmente victorioso de esta batalla, mediante su muerte en la Cruz, su *descensus* y su Resurrección; pero esto no significa que toda su obra esté terminada: sólo cuando "entregue el reino a Dios Padre, después de destruir todo dominio y toda autoridad y poder... y ponga a todos sus enemigos bajo sus pies" (1 Co 15,24s.), podrá entregar al Padre el reino perfeccionado. Además, este tiempo del fin es el tiempo de la lucha más encarnizada, como hemos mencionado a menudo (*Teo-Drama* II, 417-28; III, 391-401; IV, 20, 56ss., 64ss.). El Sí absoluto de Cristo a Dios y al mundo expulsa de su escondrijo al No absoluto, al No demoníaco y anticristiano. "Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa para su pecado. El que me odia, odia también a mi Padre. Si yo no hubiera hecho entre ellos las obras que nadie ha hecho, no habrían pecado; pero ahora me han visto y me odian a mí y a mi Padre. Es para que se cumpla la palabra que está escrita en su ley: 'Me odiaron sin causa' " (Jn 15, 22-25).

Puede haber analogías veterotestamentarias con esta situación,[1] pero la alternativa provocada por la palabra y las acciones de Jesús es tan definitiva que constituye un acontecimiento histórico que corta en dos la historia del mundo, haciendo así imposible relativizar el acontecimiento mediante el uso de la teología trascendental (K. Rahner). En la medida en que el acontecimiento, en sus consecuencias, se hace históricamente tangible, da lugar a una matizada teología dramática de la historia. El primer segmento es lo que el Nuevo Testamento llama "el tiempo de la larga paciencia de Dios" (este volumen, arriba, 205-11). Y puesto que la prehistoria del acontecimiento pertenece a Israel, cortando a Israel justo por la mitad en una parte que afirma y otra que niega, Israel conservará un papel eminentemente teológico entre los actores del drama (*Theo-Drama* III, 361ss.). Afirmar esto no es cuestionar la presencia oculta del Espíritu divino en los ámbitos precristianos y postcristianos, extrabíblicos, de la humanidad (*Theo-Drama* III, 410-18), pero las formas de esta

presencia no pueden diferenciarse teológicamente; sólo sobre la base de la palabra bíblica puede haber decisión [*Entscheidung*] y, por tanto, distinción [*Unterscheidbarkeit*]. La división de la historia del mundo en tiempo anterior y posterior a Cristo tiene un fundamento teológico, aunque el hecho histórico de la aparición de Cristo en escena no sólo apunta hacia adelante, sino que, en el sentido de una teología de la *Ecclesia ab Abel*, retrocede hasta el principio.[2]

En cuanto al intento de dividir la historia de la Iglesia y del mundo desde Cristo en períodos, difícilmente será una empresa fructífera. En la época en que se intentó dividir la historia en las siete edades del mundo deducidas del Apocalipsis, la edad actual se consideraba mayoritariamente como la sexta de las siete; teológicamente esto puede indicar que la gente se veía a sí misma, en un sentido cualitativo, cercana a los acontecimientos del fin. De hecho, cada época hace bien en verse a sí misma en este marco, sobre todo si -con Ticonio y Agustín- ha desterrado de una vez por todas la expectativa de un reino de mil años concebido en términos históricos. Menos éxito tuvieron aún los intentos realizados en el siglo pasado de dividir la historia de la Iglesia en los períodos dialécticos de Hegel; estos intentos consideraban generalmente el presente como una síntesis definitiva de elementos hasta entonces unilaterales.[3] Nadie compartiría hoy este tipo de optimismo. La historia de las misiones, si tuviéramos que aplicarle Marcos 13:10, no aporta ninguna prueba; en cualquier caso, este versículo se refiere, no a la conversión de todas las naciones, sino a una toma de conciencia suficiente, por parte de todo el mundo, del hecho de Cristo. La historia de la doctrina tampoco muestra un "progreso" identificable de la Era de la Iglesia, como ha sugerido un optimismo ingenuo: en su mayor parte, fueron las enseñanzas erróneas las que hicieron necesaria la introducción de la precisión racional en la exposición de la revelación; esta necesidad es un arma de doble filo, y sus ventajas no pueden ocultar sus inconvenientes.[4]

La base firme para ello la proporcionan las palabras proféticas de Cristo, que se refieren tanto al efecto continuado de su manifestación como al destino que, tarde o temprano, aguarda a sus discípulos. El intento de demostrar que no pronunció esas profecías es tan insensato como el de probar que nunca predijo la caída de Jerusalén. Los que pretenden tachar sus declaraciones sobre las consecuencias de su vida y obra le están robando su afirmación central y lo que es central para su autoconciencia. Así que debemos empezar por sus palabras

proféticas si queremos decir algo teológicamente relevante sobre la situación del mundo postcristiano y su historia.

Llegados a este punto, cabe plantearse una pregunta: ¿Los diversos períodos de la vida de Jesús arrojan luz sobre la historia de la Iglesia y, por tanto, indirectamente, sobre la historia del mundo? Al menos un hecho podría ser significativo aquí, a saber, la secuencia por la que una vida y una obra activas avanzan hacia la meta de la Pasión. Ya hemos insistido bastante en el hiato entre ambos "tiempos" en la vida del propio Jesús; y los destinos de Pedro y Pablo -según Juan 21, Hechos, 2 Corintios, Gálatas y 2 Timoteo- se ajustan bastante a los de su Señor. ¿Debe aplicarse esta secuencia al conjunto de la historia de la Iglesia? La gente se apresura a señalar que la profecía cristiana de las últimas cosas depende claramente de las expectativas judías sobre el futuro, pero tales consideraciones no nos llevan muy lejos. Es cierto que la esperada llegada del reino mesiánico debe ir precedida de los "dolores del Mesías", y la apocalíptica judía puede haber influido en Marcos 13 y sus variantes sinópticas; tal influencia se extiende a la escatología temprana de Pablo (1 y 2 Tesalonicenses). Estas especulaciones judías tardías carecen inicialmente de fundamento; podemos preguntarnos, sin embargo, si el hecho de Cristo no *les da* un fundamento real. Más exactamente, ¿no debe este hecho, es decir, la afirmación absoluta de Jesús, demostrar su validez a través de la historia del mundo desplegando sus consecuencias internas? Así, del mismo modo que el Sí de la fe a Jesús fue posible desde el principio, el No completo, con todos sus contra-diseños, sólo puede aparecer al final. Está claro que, desde la vida terrena de Jesús, el principio del No ha estado activo; Juan habla de los que rechazan la pretensión de Jesús de ser Palabra e Hijo de Dios en la carne: son el "Anticristo" (1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7). También para Pablo, el "misterio de la impiedad" ya está en marcha, aunque sólo emergerá plenamente con la manifestación de aquel que es absolutamente "inicuo", a quien el Señor que regresa destruirá con su aliento y su resplandor (2 Ts 2,5-8). Esto corresponde a la intensificación gradual (descrita al principio de este volumen) evidente en la serie de visiones expuestas en el Apocalipsis, que terminan con el Logos saliendo, con sus vestiduras salpicadas de sangre, para librar batalla contra la "trinidad" del infierno.

A este punto de vista no se le puede oponer ninguna objeción sustancial, aparte de lo que indicamos en la sección sobre "las paradojas del discipulado", que nos prohíbe establecer un paralelismo

directo entre el progreso de Jesús hacia su "hora" y el progreso de la Iglesia hacia la tribulación escatológica. Porque, como hemos demostrado, la Iglesia viene de la Cruz y siempre se dirige hacia ella. Es con la fuerza del Espíritu Santo, que le es enviado a partir de la Resurrección y Ascensión de Cristo, como está preparada para el discipulado, para beber el cáliz del Señor (Mc 10,39). De ahí, en Pablo, la desconcertante simultaneidad de transfiguración y Pasión: "Porque mientras vivimos, somos siempre entregados a la muerte por causa de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal" (2 Co 4,11). Esta es una última advertencia contra la visión de la historia mundial postcristiana en términos de "períodos". Pues, como en la vida de Pablo, un periodo de relativo éxito terrenal puede desembocar en otro de gran tribulación y viceversa, lo que no puede describirse teológicamente como "progreso" o "retroceso". Así, en diferentes partes de la Iglesia universal, la persecución y el crecimiento pueden ser simultáneos; de hecho, parece ser la opinión de Pablo que la gloria del Señor brilla realmente en la participación del discípulo en los sufrimientos de Cristo: "Cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Co 12,10). "Porque somos débiles en él [Cristo], pero al tratar con vosotros viviremos con él por el poder de Dios" (2 Co 13,4).

¿Y si estas palabras se refieren únicamente al misterio de Cristo en sus discípulos, quizá sólo en los santos, y de ningún modo a la historia del mundo, que sigue su camino al margen de Cristo? Nuestra respuesta debe ser que las palabras de Jesús sobre sí mismo se referían a la condición del mundo en su conjunto, no a un pequeño grupo de hombres en torno a él. Por tanto, no podemos eludir la pregunta: ¿Da indicios la historia del mundo de que estas palabras tuvieron un efecto universal? Es decir, ¿no muestra la historia universal una estructura teológica, una estructura cristológica, y no puede demostrarse incluso al no creyente? En tal caso, la historia del mundo y la historia de la Iglesia estarían más interrelacionadas de lo que comúnmente se supone; no meramente en el sentido de un entrelazamiento externo de la Iglesia y el Estado (desde Constantino), incluido el absolutismo moderno con su ideal de "trono y altar", sino de un modo más acorde con el Evangelio?

B. LA PROVOCACIÓN OFRECIDA POR JESÚS

1. Reunir, separar

La afirmación de Jesús1 es tan provocadora que convoca al mundo entero a entrar en las listas. Queda claro, en él, que lo *trascendental* está directamente presente y se manifiesta en lo *categorial*. Es imposible, por tanto, postular un misterio permanente de trascendencia *tras* el ámbito de lo "categorial" que es accesible a la razón. Toda filosofía religiosa y mística no cristiana hace esto. Por el contrario, el Logos absoluto está presente en y a través de la historia.

"El que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama" (Mt 12,30; Lc 11,23). Este dicho se produce en el contexto de la lucha entre el "hombre fuerte" y el "más fuerte" que le aplasta y despoja. En Mateo, este hombre "más fuerte" es el "Siervo de Dios" dotado del Espíritu, el "amado" que se presenta con la dulzura de la "vocecita" divina en el Horeb, "en cuyo nombre esperarán los gentiles" (Mt 12,18-21): la paradoja acentuada señala aún más claramente la presencia de lo absoluto. No puede haber neutralidad ante él, no se puede eludir su gesto de abrazo, de recogimiento; si no estamos "a favor" de él, ya estamos en su contra. Y no hay distancia entre la decisión interior y la acción exterior y su tendencia básica: o nos reunimos con él o al revés, nos dispersamos. Jesús es el Pastor que reúne a las ovejas dispersas y sin líder en el único redil (Mc 6,34; Jn 10), y da su vida por ello. El asalariado, que no lo hace porque "no le importan las ovejas", huye, exponiendo al rebaño al "arrebato" y la "dispersión" del lobo (Jn 10:12). No hay nada de automático en estos empujes básicos opuestos -hacia la integración y la unión o hacia la desintegración y el caos-, como si una persona, como resultado de lo que ha hecho, se encontrara, lo quisiera o no, yendo en una dirección o en otra; no: la dirección concreta que se tome depende de la decisión personal y primaria del individuo a favor o en contra de Jesús, lo que significa que elige el camino hacia Dios o el camino hacia el caos.

De ello se deduce que la reunión de Jesús es también una separación. Al reunir su rebaño hacia Dios, trae la paz (Jn 14,27); pero, al llamar a la decisión, trae la espada. "No penséis que he venido

a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada. Porque he venido a poner al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su casa" (Mt 10, 34-36). La espada es una imagen de "división" y "división" (como en Lc 12,51-52), la disolución de lazos neutrales de sangre y sociedad como resultado de la decisión absolutamente personal del individuo. Este es un requisito previo para que comience la "reunión" que Dios desea. De ahí el siguiente pasaje de Mateo: "El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí; . . El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará" (Mt 10,37-39). Lucas sustituye "ama más" por el más fuerte "odia" (14,26); Jesús debe ser preferido absolutamente, no sólo relativamente. Esta elección de Jesús significa también que hay que dejar de lado la propia "vida" -lo que se refiere no sólo a la propia existencia física, sino igualmente a todas aquellas técnicas religiosas que apuntan al bienestar del propio "yo", "yo-profundo" o "sí mismo". Más adelante, cuando la obra de la Cruz se haya cumplido "por nosotros", Pablo mostrará que, junto con Cristo, el cristiano ha sido desarraigado, no sólo de cualquier otro vínculo con el mundo, sino también de su propio yo, y "trasladado" (Col 1,13) "al reino del Hijo amado". Ha muerto a sí mismo y, por tanto, a toda preocupación por su propio yo.

Esta palabra de Jesús (y sustituye a muchas otras en los Evangelios) muestra así su carácter provocador no sólo frente a todas aquellas religiones del mundo que encuentran el *theion* principalmente en el orden social que se construye sobre el clan, sino también, y de forma más definitiva, frente a aquellas que valoran el autodescubrimiento más que todos los vínculos sociales, ya se busquen en el estudio judío de la Ley2 o en la filosofía3 o la meditación oriental.

Al proponerse reunir a todos los hombres, Jesús relativiza todas las religiones del mundo, judías y gentiles. De este modo, separa lo que está dispuesto a responder a su llamada absoluta de lo que se resiste a ella. Así, su acción pacificadora ("Él es nuestra paz", Ef 2,14) introduce en el mundo más divisiones que ninguna otra; no por fanatismo, sino por una lógica inherente: el mismo que ha venido "no a juzgar, sino a salvar" pronuncia esa "palabra" que juzga a quienes la rechazan (Jn 3,1621; 12,47-48). Sin embargo, este abismo es inevitable si en Jesús Dios quiere provocar a su criatura liberada al más alto grado de responsabilidad. El hombre no debe desesperar del mundo; no debe

tratar de *reunirse a sí mismo* desechando una existencia irremediablemente fragmentada; tampoco debe tratar de *reunir el mundo* a costa de perder su propia integridad (Mc 8,36): debe esforzarse por lo que es imposible para el hombre, a saber, "reunirse" al mismo nivel que Dios y con Dios, pues ésta es la oferta que Dios le hace en Jesús. La oferta de Dios va mucho más allá de todas las construcciones mundanas de la ética y la religión; sólo puede resignarse al No del hombre, pues al hombre le parece absurdo trascender sus propias posibilidades máximas negándolas. Este rechazo de la mayor oportunidad posible, este deseo de ejercer la libertad a partir de la *propia* fuente, es el pecado que llega a la plena conciencia a través de la provocación ofrecida por Jesús.

Esta provocación sólo puede acabar trágicamente para Aquel que desea ser la propia Palabra de Dios. En efecto, la *tragedia* de la Cruz, provocada por la provocación misma, debe haber sido prevista y querida de antemano desde toda la eternidad, como única consecuencia posible de la premisa según la cual Dios crea de sí mismo la libertad finita y le da su propia autonomía. La "reunión" absoluta que conduce a la Cruz comporta inevitablemente una separación absoluta: la Palabra que convoca y reúne a los hombres se derrumba en la muerte, en las tinieblas y en el caos de la libertad escindida; y esta escisión se ve reforzada por la "escisión" eucarística de Dios, que desborda todos los límites que la libertad finita puede establecer. Así, el "astillamiento" de Dios es "para nosotros", astillados como estamos y huyendo de él.

> Este proceso, sin embargo, es el designio eterno de la Trinidad; es la profundidad santa, el santuario más íntimo de la vida divina, que no podría revelarse a las criaturas pecadoras y finitas a menos que éstas se prepararan en el trágico colapso de la vida divina: de lo contrario, la criatura se desvanecería o desesperaría o permanecería ciega ante el diluvio infinito del amor creador. Pues sólo a través del amor-muerte del Hijo eternamente ofrecido se comunica y expropia el amor del Creador, desbordándose sobre nosotros. Sólo así desciende de la majestad de aquel amor paterno, profundamente destrozado, que eternamente dio al Hijo para convertirse finalmente en vida en el ámbito de la libertad personal, en el ámbito de la comunión divina por medio del Espíritu Santo. En los santos pozos de amor del Espíritu, todo suspiro, todo sufrimiento de la criatura trágica se experimenta en dolorosa profundidad, para refinar y santificar a la criatura e incorporarla como miembro del Cuerpo santo del Señor. Este amor no es algo absolutamente supratrágico: es la plasmación creativa y la elevación de la tragedia misma, haciendo de ella el legado más precioso de todas las eternidades en el abismo de la vida divina.4

Esta fugaz visión de las profundidades muestra una vez más cómo la provocación de Jesús contiene y anticipa potencialmente no sólo todo su destino, sino también el del mundo; abarca incluso los poderes del cielo y del infierno entre los que se cierne. No es que el drama en su conjunto esté predeterminado por ella; Jesús apela a los hombres para que crean "que yo soy" (cf. Mc 6,50), y de vez en cuando encuentra esa fe dentro y fuera de Israel. Así pues, no necesita anticipar su propio destino: le basta con saber que ha sido enviado para seguir la voluntad de Dios -la voluntad salvífica de Dios- hasta el final. Y eso significa, por supuesto, seguir su voluntad hacia los abismos abiertos por su provocación, con todos los monstruos que allí acechan y dormitan. Estos últimos ya sienten que se acerca: "¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Yo te conozco: ¡Tú eres el Santo de Dios!". (Mc 1,24). Si estos poderes no pueden hacer nada contra el único Santo, tanto más influyen sobre sus adversarios humanos, que inmediatamente "consultan cómo destruirle" (Mc 3,6): su hora de la victoria será "el poder de las tinieblas" (Lc 22,53).

No vino imaginando que podría reunirse sin introducir la división. Cierto, se dirige a todos, no omite ninguna clase de hombres, discute con los escribas y "come y bebe con publicanos y pecadores". Pero también sabe dónde se oye su voz y dónde vuelve a él, rebotando como desde un muro: "Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores" (Mc 2,17). En este sentido, aprende del modo en que se recibe su misión absoluta, de los actos sucesivos de la obra y del modo en que se precipita hacia su conclusión final: todo ello le muestra cómo será finalmente separado, aislado y, por tanto, capaz -al aferrarse inquebrantablemente a su misión de "reunión"- de reunir todo lo que estaba disperso y dividido.

2. Recoger y cribar

Un leitmotiv recorre los Evangelios en forma de palabras de Isaías sobre la "dureza de corazón" del pueblo: "Engruesa el corazón de este pueblo, agrava sus oídos y cierra sus ojos, para que no vea con los ojos, no oiga con los oídos, no entienda con el corazón, no se convierta y se cure" (Is 6,10).[1] El tema se encuentra también en los Salmos (35,19; 69,5; 129,161): "Me odian sin causa" (Jn 15,25). Existe también todo el paralelismo entre los aspectos melodramáticos de la

primera destrucción de la Jerusalén que no se arrepiente y su segunda destrucción definitiva. Todo esto muestra hasta qué punto la reunión por parte de Jesús de lo que estaba disperso era la conclusión de una empresa iniciada tiempo atrás. Siempre tuvo el mismo resultado: lo que *parecía* "reunido" era en realidad una amalgama caótica e indiferenciada: había que separarlo y distinguirlo. La segunda creación tiene que repetir el proceso de la primera: debe dividir y separar para poner orden en el caos y relacionar las partes entre sí. *Distinguir para unir*.

Sin embargo, ésta es también la regla de la razón humana, que analiza para sintetizar; es el *intellectus dividens et componens*. Esto permite suponer que el momento de la historia del mundo en el que irrumpe este proceso de la razón a nivel universal no deja de tener alguna relación interna con el momento en el que tiene lugar la provocación de Jesús al mundo. Entre otros, K. Rahner ha señalado en varias ocasiones esta coincidencia: Jesús apareció al comienzo de la época "que vio el comienzo de la historia de la autoapropiación de la humanidad a través de hechos deliberados, del autoalzamiento consciente y activo de la historia",[2] cuando "en una rápida aceleración, el hombre pasó de ser un ser a la vez seguro en la naturaleza y directamente a su merced a uno que habita un entorno que él mismo ha creado, . . que ha transformado su entorno numinoso en uno que ha planificado racionalmente, convirtiéndolo en un lugar de construcción desmitificado para sus propios planes"; de este modo, "se convertirá en un ser humano de un modo que todavía no podemos prever". Esta ruptura puede durar algunos milenios, pero es plausible "situar en ella el acontecimiento de Cristo".[3] Hegel había utilizado argumentos similares para explicar la aparición de Cristo en este lugar concreto de la historia del mundo. Ambos autores consideran que el cristianismo no puede ser considerado responsable de la secularización y tecnologización de la naturaleza -una noción unilateral-, pero que sí guarda cierta relación con ella.

Esta conexión resulta aún más clara si se observa que la razón humana, en su papel secularizador de la historia del mundo, impide a quienes rechazan la provocación de Jesús volver a una cosmovisión "numinosa" en la que lo divino y lo mundano se mezclen, sin separarse. Al principio, ese retorno se hace difícil; en última instancia, se hace imposible. Esto deja el campo libre para lo que debe llamarse "ateísmo postcristiano". En efecto, cuando la naturaleza se ve privada de divinidad, la presencia del Creador en ella se desvanece. Para el

observador que sólo ve la materia en términos de lo *útil*, Dios desaparece en el fondo. Se trata de un proceso natural, al que corresponde la pretensión de Jesús de ser "*el* camino, *la* verdad y la vida" (Jn 14,6), pretensión que atrae hacia sí y concentra todas las aspiraciones religiosas de la humanidad. Continúa diciendo que "nadie viene al Padre si no es por mí": esto no es negar la salvación última de todos los que no le conocen y se adhieren a otras religiones; está diciendo que estas últimas religiones no median la salvación: sólo Él lo hace. Una vez que esto haya llegado a ser suficientemente conocido por la humanidad, las demás religiones (las que aún quedan) adquirirán forzosamente un cierto sesgo anticristiano. Tratarán de apropiarse de todos los rasgos de la religión de Jesús que parezcan recomendarla a la humanidad: dirán, por ejemplo, que incluso las técnicas individualistas de meditación tienen un efecto sobre las condiciones sociales, tratando así de aislar la afirmación de Cristo y hacerla abstracta. Pero aunque las religiones sigan intentando darse un nuevo estímulo (y de hecho pueden hacerlo, debido al anhelo de Dios que habita en el hombre), su sustancia simbólica e institucional, que es una reliquia de tiempos mitológicos, sigue disolviéndose y desintegrándose. Sus estructuras, antaño poderosas y formativas, se derrumban en una plétora de sectas efímeras y privadas, que cristalizan y se disuelven continuamente. Las únicas excepciones son las religiones que dependen directa o indirectamente de la revelación bíblica, en primer lugar el judaísmo y después el islam. Sin embargo, constituyen un tipo de excepción muy extraño, ya que ambas -en primer lugar el judaísmo, y después el islam- rechazan la plena reivindicación hecha por Jesús, por lo que serán especialmente susceptibles al ateísmo militante (judaísmo) o al teísmo enfáticamente anticristiano (islam).

El ateísmo crudo, negativo y escéptico, de una civilización que ha recaído en el paganismo será algo más que apático: actuará de forma positivamente anticristiana, sobre todo cuando la reivindicación de Cristo sea puesta provocativamente por sus seguidores, poniendo en la picota las formas opresivas adoptadas por el Estado, la economía o el fanatismo racista. En general, sin embargo, este tipo de ateísmo pagano, incluso cuando adopta una pose impresionante (como en Nietzsche), difícilmente logrará tomar medidas enérgicas y concretas contra la afirmación de Jesús. Encallará en el engaño y la autodestrucción, como vemos en *Los demonios* de Dostoievski y en Nietzsche. El desafío efectivo proviene de un Israel secularizado que,

frustrado en su esperanza mesiánica, intenta por sí mismo promover la salvación en y a través de la era tecnológica. Es explícitamente ateo y antiteísta frente al antiguo Dios, Yahvé, que ha fracasado; y es explícitamente anticristiano, en la medida en que la pretensión de Jesús de realizar en sí mismo esta salvación se revela como un lamentable fracaso, condenado en su mismo concepto. El antiteísmo marxista organiza y canaliza todo el ateísmo pagano, difuso y anticristiano y le da una forma, un plan, una fuerza impactante. Puede hacerlo interpretando la espera mesiánica como una dialéctica que presiona hacia delante con férrea necesidad; o puede tomar el "velar y esperar" que se construye sobre una fe concreta en la promesa de Yahvé, sustituyéndolo por un abstracto "principio de esperanza" vacío, sin alegría y que no se fundamenta en nada más que en sí mismo. Existe una tradición secular según la cual el Anticristo será judío[4] ; puede que esto sea algo más que burdo antisemitismo: puede que sea una auténtica deducción teológica, pues sólo Israel, entre todas las naciones, es el portador permanente de una esperanza absoluta que es idéntica a su existencia. Tal esperanza, consecuentemente seguida y vivida junto al rechazo de Cristo, debe tratar de ofrecer una contravisión de la historia del mundo.

Es irrelevante que sean paganos (o antiguos cristianos, por ejemplo, Stalin) quienes construyan esta visión, garantizando su puesta en práctica mediante el mayor uso posible de toda la fuerza mundana (por ejemplo, vasto almacenamiento de armas, policía, propaganda, campos de concentración); es irrelevante que todo esto esté en flagrante contradicción con el supuesto objetivo de una sociedad libre y sin clases y que esta contradicción se exponga descaradamente ante el mundo entero: la fascinación ejercida por esta bestia apocalíptica y sus profetas propagandistas es tal que el mundo entero, cristiano o no, contempla como hechizado la imagen engañosa. "Es estremecedor contemplar -y característico de la desesperación del mundo en que vivimos- que muchas personas ya no tienen fuerzas para visualizar todas las proporciones, secretas y veladas, del comunismo".[5] Éste, además, a causa de "su expansionismo imperialista y las falsedades satánicas de su propaganda", incluso cuando muchos han descubierto su rostro, "obliga a todo el mundo civilizado a tomar medidas defensivas".[6] Además -y esto desvela aún más claramente la situación apocalíptica- esta fascinación debilita de tal modo el organismo cristiano que la avispa alienígena es capaz de inyectar su aguijón anestesiante y poner sus huevos justo dentro de él, con el resultado de

que el cuerpo, vaciado por dentro, sirve de alimento bienvenido al enemigo. Los cristianos se enfrentan a mil pretextos para interpretar su propia esperanza escatológica en términos puramente mundanos; se les insta a anteponer el desarrollo del Tercer Mundo y la teología de la liberación a la actividad misionera, en lugar de realizar "obras corporales de misericordia" en el espíritu omnímodo de las Bienaventuranzas. ¿Por qué, si nos tomamos en serio la encarnación de Dios en Jesús, no deberíamos encontrar "ateísmo en el cristianismo"? Porque la norma de este último reside ahora en este impulso divino en el hombre, no en el hechizo alienante lanzado por un tirano en el cielo.

Una vez más comprobamos que las situaciones retratadas en el Apocalipsis tienen un alto grado de actualidad. La negación que marca la vida terrenal de Jesús y sella su destino ha adquirido las dimensiones de la historia del mundo: la ley frente a la fe, la autoayuda política frente a la espera en Dios. Pero, desde la época de Jesús, la posibilidad del poder concentrado -a nivel terrenal, planetario- ha aumentado más allá de todo lo imaginable. *La oikoumene* helenística y el imperio mundial romano fueron pálidas anticipaciones de lo que hoy puede lograrse mediante el moderno almacenamiento de armas y la moderna propaganda. Las armas producidas con el pretexto de ser para la redención de la humanidad bastarían para destruir el mundo entero, no sólo una vez, sino muchas veces, y su potencial material oculta el potencial espiritual del "plan" que se opone a la redención efectuada por Cristo.

Aquí discernimos por primera vez todo el contexto demoníaco teodramático de la situación postcristiana: la secularización que caracteriza la historia del mundo, que comenzó a establecerse al mismo tiempo que apareció Cristo, creando un nuevo período de la historia que se manifiesta en la dominación cada vez más completa del hombre sobre la naturaleza (porque el hombre está ahora liberado de la naturaleza), no es un fenómeno neutro que pueda considerarse como "progreso" o "desarrollo": en última instancia, está englobado y puesto al servicio de esa decisión mundial teodramática que fue provocada y desencadenada por Jesús. *Gaudium et spes* está bajo la sombra de *luctus et angor* y dominada por ella. El curso de la historia no está determinado por un racionalismo cada vez más banal que impregna el pensamiento y la vida, sino por la interacción de dos misterios: por una parte, "la sabiduría de Dios en un misterio" (1 Co 2,7, AV), que exige la entrega de la fe, y el de la gran Ramera de

Babilonia, "en cuya frente está escrito un nombre de misterio" (Ap 17,5).

En el Apocalipsis, Babilonia no es derrocada en la batalla con el Logos, aunque el Cordero y sus seguidores hacen la guerra contra los reyes sometidos a Babilonia (Ap 17:14): es destruida y quemada por sus propios adherentes, que se vuelven contra ella con odio (Ap 18). El mundo parece maduro para tal autodestrucción por parte de la *Civitas diaboli*, dado que la *Civitas terrena*, con sus armas de destrucción, ha caído en el ámbito de la primera.

No debemos tener miedo de decir la cruda verdad. Al hacer su provocadora afirmación de haber reconciliado al mundo en Dios, Jesús nunca sugirió que estuviera creando un paraíso terrenal. El reino de Dios nunca será exteriormente demostrable (Lc 17,21); crece, invisiblemente, perpendicular a la historia del mundo, y los frutos de ésta ya están en los graneros de Dios. El hombre responde a esta provocación intentando fabricar el reino de Dios en la tierra, con medios y métodos de poder cada vez mayores; lógicamente este poder que se resiste a la impotencia de la Cruz está destinado a destruirse a sí mismo, pues lleva en sí el principio de la autoaniquilación al decir No a la pretensión de Cristo. Y así llegamos a la siguiente formulación, por extravagante que parezca: la autodestrucción de la humanidad es el único fin previsible del mundo, abandonado a sí mismo, y el único fin que merece, en la medida en que prefiere acaparar lo que es suyo (es decir, el poder, las riquezas) antes que reunirse con Cristo. Ya ha decidido su propio destino.

3. Mysterium Iniquitatis

De nuevo hay que subrayar que esta intensificación de la confrontación dramática sólo es posible en la época postcristiana, cuando la difusa dimensión religiosa (parte de la búsqueda de sentido precristiana) ha quedado subordinada al No a la pretensión de Jesús, que concentra todo lo "religioso" en sí mismo: "Nadie viene al Padre sino por mí".

Naturalmente, esta pretensión era intolerable para el Estado cuasi religioso y pagano. Quienes negaban la naturaleza sacra de éste eran ipso facto ateos, como se llamaba a los primeros cristianos. El Estado tardó mucho tiempo en ser sacralizado, incluso después de haberse convertido en cristiano, y el proceso privó a la humanidad de la protección natural que suponía el hecho de que la sociedad estuviera

integrada en un orden cósmico general. Ahora era el propio hombre quien, para preservar su dignidad y su libertad, tenía que producir normas para el Estado, responsabilizándose de ellas y modificándolas según lo requiriera el bien de todos. Pero, ¿dónde puede encontrar la libertad su propia norma, si no quiere vagar en una arbitrariedad vacía, amenazando así la libertad de todos los demás? Tal vez en la familia, donde humanidad y naturaleza forman una unidad indisoluble: aquí el hombre es generado y dado a luz por energías que son simultáneamente personales y naturales: esto proporciona la matriz para una autoridad que se ejerce y se acepta en el amor, en el sentido de ese respeto (fundamentado en el Cuarto Mandamiento) por los valores personales más profundos, enraizados como están en el seno sustentador de la naturaleza y estrechamente relacionados con los valores de la religión. Pero, ¿puede la naturaleza mantener esos valores una vez tecnologizada? Sin duda, si el sexo se subordina a la tecnología y el hombre se emancipa en general de su matriz en la naturaleza, la familia se verá privada del poder de sostener y valorar todo lo que entendemos por el organismo de la sociedad y el Estado, incluida la autoridad que le es indispensable.

En la era postcristiana, cuando Jesús haya conseguido reunir hacia sí todos los elementos religiosos, sólo quedarán dos caminos. Uno lo indica Pablo cuando dice: "Doblo mis rodillas ante el Padre, de quien procede toda *patria* en el cielo y en la tierra" (Ef 3,14s), y aquí *patria* (familia) sugiere fuertemente la herencia natural y personal del progenitor de la familia. En otras palabras, los elementos religiosos difusos que vinculan a los hombres con el *theion* se profundizan a través del cristianismo, que hace consciente al hombre de que debe todo lo que es, tanto personalmente como en términos de naturaleza, al Dios-Padre todo creador; por el Hijo eterno, hemos sido aceptados como hijos libres del Padre. Sin embargo, a raíz de la revelación bíblica, la dimensión "numinosa" de la relación del hombre con el universo se "aclara" finalmente, es decir, se muestra que habla de Cristo, y el mundo se "seculariza" (en un sentido correcto) y se muestra como el "otro" de Dios, el socio de Dios. Así, la relación del mundo con el Origen paterno (y trinitario) se realza infinitamente: su recorrido por el sentido y el tiempo se ilumina al tener un principio y un fin, un Alfa y un Omega. Los cristianos deben tener siempre presente este contexto cuando se habla de "mundo secular".

El otro camino implica la pérdida de los vínculos naturales y de la entrega de la vida, la pérdida del corazón -que es la unidad en el

hombre de cuerpo y alma, *cosmos* e *idea- y* la pérdida de esa proporción innata que capacita al hombre para configurar su mundo de forma responsable y humana. Si la intimidad inagotable de la relación de Jesús con su Padre colma y trasciende toda religión natural "numinosa", se deduce que el rechazo de esta relación conduce a la pérdida de todo sentido de gratitud por la existencia: cualquier sentido de deuda, incluso con el padre y la madre, parece implicar ahora el alejamiento de la propia libertad. Marx, que hace de este No la piedra angular de su antropología, no hace sino sacar las últimas conclusiones de la idea de la Ilustración (anticristiana) de la libertad como autonomía total. Ello conduce a la insaciable dialéctica entre una libertad que es anarquía y la retirada de tal libertad por orden del Estado absolutista -ostensiblemente para llegar a un reino de libertad absoluta donde el hombre se hace totalmente a sí mismo.

Jesús dice Sí a la creación de su Padre y va en busca de todos los seres perdidos en el laberinto del mundo, para traerlos a casa. (Esto muestra la unidad, en el corazón divino-humano del Redentor, de la creación y la redención). Este Sí se opone totalmente, escatológicamente hablando, al No que rechaza todo vínculo permanente (*re-ligio*) con el Origen (que es el punto cero en el "Prinzip-Hoffnung" de Ernst Bloch); en consecuencia, se resiste a esa carrera ciega y precipitada hacia un Omega a-tópico (es decir, "sin lugar"), u-tópico, que no tiene Alfa: la usurpación luciferina del poder creador absoluto. En oposición a una "carne" que se origina en el Espíritu y puede convertirse en portadora del Espíritu -en última instancia, en la humilde Encarnación del Verbo divino-, vemos el materialismo implacable que degrada la materia a mera materia prima de sus estructuras de poder abstractas y desencarnantes.

Una vez más, esta oposición formal sólo se vuelve letal para la humanidad en la medida en que el vínculo entre el paganismo natural ("están sin Dios en el mundo", Ef 2,12) y un cristianismo consciente de las glorias de la gracia ha fracasado en su papel mediador y representa así todo el fenómeno del rechazo en el mundo ("los suyos no le recibieron", Jn 1,11). En lugar de mostrar la fe abrahámica y la confianza absoluta que pedían los profetas, prefirió la autosuficiencia y la sabiduría superficial de la política del poder; lo vemos desde Salomón, pasando por Sedequías, hasta los zelotes, de cualquier cuño.

En el Antiguo Testamento, la perversa Jerusalén es considerada como la ramera suprema, y es puesta por debajo de Sodoma y Samaria (Ez 16); finalmente es destruida y puesta bajo el control de Babilonia.

La otra Jerusalén, más lamentable que la primera, rechaza a su Mesías y es abandonada (Lc 13,35) y destruida tan completamente que no queda piedra sobre piedra (Lc 21,6). Aquí tenemos una doble profecía de la destrucción escatológica de la Torre construida por el esfuerzo del Titanic en la "gran ciudad" donde el Templo y el altar siguen en pie, pero donde el atrio del Templo ha sido entregado al pisoteo de los gentiles (Ap 11,2). Esta es la ciudad en la que "su señor fue crucificado" y que "alegóricamente se llama Sodoma y Egipto" (Ap 11:8).[1] En última instancia se llama Babilonia, y su "caída" se anuncia incluso antes de que se haga visible (Ap 14:8; 17:1; 18:2ss.), aunque por el momento mantiene su dominio esclavizador (1 Pe 5:13).

Tanto el judaísmo como el mundo gentil rechazan a Jesús y -una vez que los cristianos gentiles se han apropiado del conocimiento de la Iglesia primitiva y han transformado este conocimiento sagrado en un gnosticismo elitista y arrogante, un proceso que ya se muestra en muchos puntos del Nuevo Testamento- los diferentes modos de rechazo de Jesús por parte de judíos y gentiles se unen y se vuelven indistinguibles. Es a este No al que Jesús llama el pecado imperdonable contra el Espíritu y que la Carta a los Hebreos retrata en términos tan aterradores: "Porque es imposible hacer volver al arrepentimiento a los que una vez fueron iluminados, a los que gustaron del don celestial, a los que se hicieron partícipes del Espíritu Santo, a los que gustaron de la bondad de la palabra de Dios y de los poderes del siglo venidero", pues son como tierra estéril, sólo apta para el fuego (Heb 6,4-8; cf. 10,26). "Porque mejor les hubiera sido no haber conocido nunca el camino de la justicia, que después de haberlo conocido volverse atrás del santo mandamiento que les fue entregado" (2 Pe 2,21). Pero es precisamente esta "ciencia que se hincha" (1 Co 8,1) la que tiende a "más y más impiedad... como gangrena" (2 Tim 2,16s). Son precisamente las cosas profundas del conocimiento divino las que pervierten los "ignorantes e inestables" (2 Pe 3,16). Si no se persiste en la pureza, ésta conduce a una impureza incomparablemente mayor (Mt 12, 43-45).

El gnosticismo judeo-gentil es el archienemigo de la fe cristiana y del amor en la Iglesia. Como fenómeno, personifica todos los rechazos cada vez más intensos del mensaje de Jesús en la historia del mundo. En cada caso, algún aspecto vital de este mensaje -liberación del pecado, penetración en el corazón de Dios, fraternidad entre los hombres en este corazón- es asumido, manipulado y "escenificado" como si el hombre mismo lo hubiera producido. Esto puede conducir

al orgulloso dualismo de los gnósticos "pneumáticos" que se separan de los desesperanzados "psíquicos" e "hílicos"; todos los dualismos posteriores (incluido el racismo) pertenecen a esta familia. También puede desembocar en la arrogancia de una "Ilustración" monista que, en una superioridad tolerante (puesto que conoce las reglas del "progreso del género humano"), se dirige a los que todavía están esclavizados por la fe y comprometidos con el "reino del Hijo" y se esfuerza por guiarlos a la "era del espíritu" que ha despertado al Conocimiento absoluto. Los sucesores de Joaquín en este campo son tan innumerables como la arena del mar.[2] Este intento de llevar la "iluminación" a una religiosidad que sigue aprisionada en las tinieblas de una institución alienante, conduciéndola a la autoiluminación del pensamiento libre, se autodenomina característicamente "humanismo". El término se aprovecha del resplandor desvanecido de la "humanidad de Dios" cristiana (Tito 3:4) y, en última instancia, atribuye este resplandor al propio hombre y lo dirige contra Dios. O bien representa este resplandor como emanado de un hombre "divino", como Soloviev retrata brillantemente en su historia del Anticristo.[3] El manifiesto de este gran humanista proclama: "La paz mundial está asegurada para siempre. Todo intento de perturbarla encontrará al instante una oposición irresistible; porque a partir de ahora sólo hay un único poder central en la Tierra. . . . Ese poder es el mío "[4].

Aquí nos encontramos de nuevo con el Anticristo completo, dotado de un poder total, como el No a la impotencia total de Cristo. Este poder se concentra cada vez más, hasta que nadie -grande o humilde, rico o pobre, libre o esclavo- "puede comprar o vender si no tiene la marca, es decir, el nombre de la bestia" en la mano o en la frente (Ap 13,16s.); cada vez más, por tanto, el testimonio del cristiano se convierte en un testimonio de sangre, en la entrega de su vida. Así, la fase final de la historia de la Iglesia corresponde al final de la vida terrena de Jesús, que "hizo la buena confesión [con sangre] en presencia de muchos testigos" (1 Tim 6,12). Como ya hemos dicho, esta correspondencia no se basa en la apocalíptica judía, sino puramente en la cristología.[5] Pues, del mismo modo que la fuerza de la negación anticristiana procede de la posición absoluta y provocadora adoptada por Cristo, y del mismo modo que el *mysterion* que está escrito en la frente de Babilonia la Grande (Ap 17,5) es la imagen especular perversa del *mysterion* cristológico (Ef 3,3), el último testimonio (de sangre) del cristiano sólo puede corresponder al de su Señor: Jesús "pronunció" su testimonio con toda su sustancia, su carne

y su sangre, realizando así la Encarnación del Verbo de Dios y efectuando la redención.

Ciertamente, toda la historia de la Iglesia está acompañada por el testimonio de los mártires, ya que el misterio de la Cruz la acompaña desde el principio y a lo largo de todas las fases de su desarrollo. De ahí que Jesús dirija palabras proféticas a sus Apóstoles, prediciendo que compartirán el mismo destino que le espera a Él. Sus palabras no se refieren sólo al modo de morir de los Doce: se aplican a todos los que pertenecerán a su comunidad.[6] "La Iglesia está edificada sobre los cimientos de los mártires. . . . Una Iglesia que no sufre no es la Iglesia apostólica. . . . . El sufrimiento mortal de Cristo -puesto que es el 'Hijo del Hombre', el Encarnado, quien sufre- impregna a toda la Iglesia, su Cuerpo Místico."[7] El Apocalipsis muestra ambas cosas a la vez: el martirio como distintivo normal del cristiano sellado con el signo de Jesús (Pablo dice: "bautizados en la muerte de Jesús": Rom 6,3); y el martirio como destino preeminente de la Iglesia de la era escatológica, cuando Babilonia la Grande esté "ebria de la sangre de los santos y de la sangre de los mártires de Jesús" (Ap 17,6). En este período, la Iglesia ya no será principalmente una Iglesia misionera en la que su sangre es la "semilla" de sus comunidades recién plantadas (como en los Hechos, que dan el paradigma de todas las épocas misioneras); ahora entra en la fase final, participando en la Pasión de Cristo, que se enfrenta al *mysterium iniquitatis* de un modo totalmente nuevo: lo desarma desde dentro soportando el sufrimiento. "Cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Co 12,10).

Es imposible representar de forma visible este acto final de la historia de la Iglesia. La Escritura prevé un tiempo de tribulación en el que los cristianos "serán odiados por todas las naciones", en el que "surgirán muchos falsos profetas" y "se enfriará el amor de los hombres" (Mt 24,9-12); y plantea la cuestión de si el Hijo del hombre que regresa "encontrará fe en la tierra" (Lc 18,8). Pero del mismo modo que la conversión escatológica de Israel, de la que habla Pablo, no puede situarse en la historia,[8] tampoco sabemos si, en esta tribulación final, la Iglesia ha de morir con su Señor para resucitar con Él a la vida eterna. No podemos saberlo, del mismo modo que no podemos decir si la segunda venida del Hijo del Hombre tendrá lugar mientras el tiempo del mundo está terminando o *después de* que haya terminado; la primera alternativa puede ser únicamente imaginería apocalíptica.

El poder total del Anticristo será necesariamente terrenal y político.

Así que E. Peterson tiene razón al subrayar la naturaleza civil-legal del testimonio de sangre escatológico (y de todo testimonio de sangre cristiano). El abrazo total del poder político significa que no puede quedar ningún santuario, ningún lugar al que emigrar; esto obliga al cristiano a tomar posición públicamente. El actual "telón de acero" es una primera y clara anticipación de esto: la huida es imposible; el Gulag sofoca todas las alternativas. Luego está la cuestión de la viabilidad de un contra-reino construido sobre el puro poder político (la "primera bestia") y la mentira consecuente (la "segunda bestia"); Jesús parece decir que tal reino no puede sobrevivir, y predice su caída (Mt 12:25s.). Así, Babilonia será derribada y quemada por sus propios adherentes (Ap 17:16). Pero de nuevo se nos ocultan los detalles: no sabemos si el colapso del reino hostil tendrá lugar dentro de la historia o no hasta los albores de la eternidad.

Todo el abismo del *mysterium iniquitatis* bosteza en la forma en que se opone al *mysterium Trinitatis*, que está en el corazón de la reivindicación de Jesús. Jesús no presenta su reivindicación en su propio nombre, sino en nombre del Padre, que ha enviado sobre él su Espíritu de misión. Lo provocador del mensaje de Jesús es que manifiesta la gloria del poder divino en la humildad, la indefensión y una entrega que llega hasta la Cruz eucarística. Esto desvela una imagen totalmente inesperada de la indefensión trinitaria interna de Dios: la sabiduría de Dios que es locura y, sin embargo, más sabia que la sabiduría de los hombres (1 Cor 1-2). Sólo así el Hijo puede revelar realmente al Padre; sólo así el Espíritu que procede de ambos puede ser la revelación de su comunión amorosa. La verdad, en su origen, es entrega sin reservas y, por tanto, apertura de las profundidades del Padre. La verdad es la humildad del Hijo, que deja espacio y expresa toda la sublimidad del amor del Padre. La verdad es el Espíritu que atestigua y sella esta relación divina y la comunica al mundo. Debemos tener muy claro que el intento del infierno de producir una contratrinidad debe ser una refutación de todo estructuralismo que, abstrayéndose del contenido, intente encontrar identidades o analogías de estructuras. Lo único que vincula a la primera bestia, el Anticristo, con Dios es la blasfemia: en sus siete cabezas y diez cuernos figuran "nombres blasfemos" (Ap 13,1); de hecho, todo su cuerpo está cubierto de ellos (17,3); "abrió su boca para proferir blasfemias contra Dios" y contra los que habitan en el cielo (13,6), pues "se le dio una boca que profiere palabras altaneras y blasfemas" (13,5). Aquí la oposición es tan total que no hay similitud alguna. Así

se produce el pseudomilagro de la curación de la herida mortal de la bestia, en contraste con el "Cordero como si hubiera sido inmolado", cuya herida permanece siempre abierta, manifestando la verdad de la naturaleza indefensa del amor divino, trinitario. Esta "curación" -que demuestra, por así decirlo, que en primer lugar no había herida- blasfema del misterio de la muerte y resurrección de Jesús: ambas son inseparables, como atestigua su Eucaristía. (Juan habla de su "exaltación", y Lucas de su "acogida": Lc 9,51). En consecuencia, la estructura blasfema de la trinidad del infierno contradice hasta el último detalle a la Trinidad divina. La bestia no es la imagen del dragón, sino una mezcla grotesca de diferentes especies animales. El dragón no la hace surgir de sí mismo: surge del mar, producto de la creación (es decir, es meramente humana, en contraste con el Dios-hombre), y el Dragón le otorga su *dynamis*, su gran *exousia* y su trono; nada hay aquí de autovaciamiento divino y, por tanto, nada de autodesvelamiento y verdad de la Trinidad. El Dragón, el mal absoluto, permanece oculto tras su horrendo vástago y expresión, la bestia, pero de tal manera que ésta sigue desplegando su monstruoso poder seductor "sobre toda tribu y pueblo y lengua y nación" que la "adoran" (Ap 13,7s.). Esto se manifiesta plenamente en la segunda bestia, que se opone al Espíritu Santo y es completamente contraria a la verdad, lo que sólo puede ser si se asemeja simultáneamente al Cordero y al Dragón (13:11), pues la mentira debe adoptar la apariencia de la verdad. Por eso hace milagros, pero precisamente los que Jesús se había negado a hacer (13:12; Lc 9:55); seduce a la gente para que adore ídolos (en contra de la prohibición de imágenes del Antiguo Testamento, ya que Jesús debía ser la única Imagen del Padre), hasta que el propio ídolo cobra vida y tiene el mismo efecto mortífero que el Anticristo. (Así las estatuas romanas de los emperadores mataban a los que se negaban a venerarlas, como siguen y seguirán haciendo los ídolos de las tiranías anticristianas de todos los tiempos). El "espíritu" mentiroso que surge de la tierra para fascinar al mundo no es en absoluto el espíritu de entrega recíproca entre el Dragón y el Anticristo, sino que, como éste, es una mera prolongación del "gran dragón, la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás" (Ap 12,9). En esa medida, la contratrinidad no es una verdadera trinidad, sino una trinidad "sabeliana": el mismo mal bajo tres formas. Sin embargo, el mal, el rechazo del amor, se ve obligado a asumir una forma exterior perversa de amor, manifestada en la Archi-Puta de Babilonia, "madre de las rameras y de las

abominaciones de la tierra" (17,5), con la que "los reyes de la tierra han fornicado, y los mercaderes de la tierra se han enriquecido con las riquezas de su desenfreno" (18,3). Aquí el amor se pervierte en placer y acumulación de riquezas, al igual que Pablo ve juntos el libertinaje y la avaricia (Ef 4,19; 5,3; Col 3,5). De hecho, la acumulación de riquezas -todo lo contrario a la actitud de Dios- es con mucho el elemento predominante en el gran lamento sobre la caída de Babilonia; son principalmente los "mercaderes de la tierra" quienes lamentan la desolación y el incendio de Babilonia, pues todos los productos de su comercio mundial estaban destinados a aumentar y glorificar su prostitución (18:9-24).

En el Apocalipsis, sólo hay un modo de combatir la trinidad del infierno, que es la forma final del mal: los creyentes deben dar testimonio con su vida y con su sangre, encarnando así plenamente su fe al oponerla a la total y satánica desencarnación. Los vencedores que se ven en el cielo (7:9 ss.; 14:1 ss.15:2) "son los que han salido de la gran tribulación; han lavado sus vestiduras y las han emblanquecido en la sangre del Cordero" (7:14); alternativamente, se les dan vestiduras blancas después de haber sido "muertos por la palabra de Dios"; clamaron a Dios por justicia pero tuvieron que aguantar "hasta que se completara el número de sus consiervos y de sus hermanos, que habían de ser muertos como ellos mismos" (6:9-11). Esta oposición escatológica entre la aparente omnipotencia del mal y la aparente impotencia mortal de los creyentes no puede descartarse como una mera visión. Es una auténtica profecía.

C. LA FORMA DE LA IGLESIA BELLA Y ESTROPEADA

1. Polaridades y disensiones

Hasta ahora, en esta sección sobre "la batalla del Logos", hemos considerado a la Iglesia como un todo homogéneo, simplemente como los "llamados, elegidos y fieles" (Ap 17,14) junto a los cuales va a la guerra "el Señor de los señores, el Rey de los reyes". Pero no sólo en el Apocalipsis nos enteramos de que incluso los santos pueden ser vencidos (11,7; 13,7); todos los escritos del Nuevo Testamento dan testimonio de tensiones y disensiones internas en la Iglesia; se lamentan y se exhorta a las comunidades a superarlas.

La Iglesia es una comunidad de pecadores que han sido santificados por el bautismo; la pecaminosidad que sigue adhiriéndose a ellos o que reaparece en su interior conduce naturalmente al conflicto. "Donde hay pecados, hay divisiones, falsas enseñanzas, disputas." [1] Si esto es cierto en general, lo es especialmente en un organismo tan lleno de tensiones como es necesariamente la Iglesia, pues se encuentra a caballo entre el tiempo y la eternidad, entre el "ya" y el "todavía no", entre la visibilidad y la invisibilidad, entre la obediencia y la libertad, entre el orden instituido por Cristo y la autoridad e inspiración del Espíritu Santo en cada uno de los miembros de la Iglesia, entre la tradición y la novedad constante, entre el arraigo en la Antigua Alianza y lo que la trasciende. En última instancia, la tensión se sitúa entre el cumplimiento de la última pizca de la Ley y la superación de la Ley por la nueva "ley de la libertad" o del amor; una vez cumplida *esta* ley, sustituye a todas las demás. Podríamos seguir describiendo esta red de tensiones por la que se expande el organismo de la Iglesia. Por un lado, es comprensible como cualquier otra comunidad humana, con un perfil claro delineado por reglas de pertenencia; por otro, excede nuestra comprensión, ya que los límites de la Iglesia visible no corresponden a los del Cuerpo Místico vivo de Cristo, pues éste puede tener verdaderos miembros fuera de la *Católica* y muchos miembros muertos dentro de ella. Desde el principio, este organismo de tensiones interrelacionadas sólo podía mantenerse unido por la fuente que le dio forma en primer lugar: una fe viva en Jesucristo, la justificación y la santificación por su muerte y resurrección, sus sacramentos y el seguimiento de Él en el amor

activo. Ni siquiera el pecado era necesario: la limitación humana era suficiente para crear los diferentes énfasis entre los elementos en tensión. Uno piensa en los asociados de Esteban con sus polémicas contra la Ley y el Templo; en las disputas sobre la coexistencia de cristianos judíos y gentiles en la nueva "tercera raza"; y, lo más obvio de todo, en aquellas tensiones y polémicas provocadas por la predicación de Pablo -aunque aquí Pablo afirma vehementemente que también había un elemento satánico actuando aquí, en la semejanza de un "ángel de luz".

Hay más. Incluso dentro de las comunidades fundadas por Pablo e impregnadas de su espíritu, hay disensiones prácticamente en todas partes. Las Cartas a los Corintios están llenas de acusaciones de luchas en la comunidad: hay *schismata* (1 Co 1,10), hay *hairesis* (1 Co 11,19), "porque soportáis que alguno os esclavice, o se aproveche de vosotros, o se dé aires de grandeza, o os golpee en la cara. . ." (2 Co 11,20). En Filipos, dos mujeres han adquirido coterráneos opuestos; los gálatas deben tener cuidado, no sea que al "morderse y devorarse mutuamente" queden totalmente "consumidos los unos por los otros" (Gal 5,15). Y, tan pronto como Pablo ha dado la espalda, se insinúan enseñanzas ajenas, enseñanzas judías de Jerusalén, enseñanzas gnósticas primitivas en Colosas y sin duda también en Corinto. Apenas se funda la Iglesia, ya está profundamente desgarrada por las luchas. No es de extrañar, pues, que Pablo, después de haber descrito el Cuerpo de Cristo a los Corintios y a los Romanos en términos de unidad y orden de sus múltiples miembros, en la Carta a los Efesios ponga el acento en su doctrina sobre la Iglesia, vinculándola aún más estrechamente que antes a la doctrina sobre Cristo: la Iglesia es una plenitud que procede de su plenitud de amor y, como tal, incluso allí donde existe un verdadero conocimiento de ella, trasciende todo entendimiento humano. Sólo quien vive en y desde la plenitud de Cristo puede llevar una vida auténticamente eclesial, "con toda humildad y mansedumbre, con paciencia, soportándoos unos a otros en el amor", consciente de que todos son un solo cuerpo y un solo espíritu, llamados a la misma esperanza por el único Señor y destinados a la misma fe por el único bautismo, como hijos del mismo Dios y Padre (cf. Ef 4,2-6). Si los escritos joánicos insisten tanto en el amor, se debe en parte a que en el trasfondo había serias disensiones (cf. 3 Jn). Los últimos escritos neotestamentarios maldicen abiertamente a los malhechores, libertinos y falsos maestros que se encuentran en la Iglesia, "manchas y tachas" descaradas en sus fiestas

de amor (Judas 12; cf. 2 Pe 2,13-22). En sus discursos de despedida, Pablo predijo "que después de mi partida entrarán en medio de vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño; y de entre vosotros mismos se levantarán hombres que hablen cosas perversas, para arrastrar tras sí a los discípulos" (Hch 20,29s).

Esta breve mirada a los comienzos de la Iglesia era necesaria para comprender que su historia -pasada, presente y futura- es casi inevitablemente trágica. "Porque es necesario que haya entre vosotros disensiones, para que se reconozca a los auténticos" (1 Co 11,19). ¿Acaso estas palabras se remontan a algo dicho por el mismo Señor?[2] Por supuesto, esto no se refiere a algún desarrollo futuro -supuestamente justificable teológicamente- que debía producirse según un plan divino, por ejemplo, como si la multiplicidad inherente a la plenitud de Cristo necesitara desarrollarse a través de la historia del mundo;[3] no: el cisma y la herejía se deben siempre al pecado y a la culpa de los cristianos. Porque su principal efecto es siempre oscurecer la persona y la misión de Cristo mismo, ya que, como muestran los orígenes tanto de la comunidad como del mensaje evangélico, Él sólo puede desplegar su influencia en la historia en tándem con la fe de sus discípulos. "¿Está Cristo dividido?" (1 Cor 1,13). La impresión que se da, al menos a los de fuera, debe ser que los propios cristianos desconocen la verdadera naturaleza de su propio origen, el fundamento sobre el que se asientan. Debe parecer que este Cristo es un ser sin un locus claro en el mundo; en consecuencia, con respecto a las cuestiones vitales de la humanidad, puede ser puesto de lado y dejado al interés de sectas privadas.

La historia de la Iglesia muestra una creciente desintegración de la unidad eclesial; no hay una tendencia correspondiente hacia el retorno a la unidad. Por mucho que se luche -hoy más que nunca- por ese retorno a través del movimiento ecuménico, las dificultades con que se tropieza son de proporciones positivamente sobrenaturales: ya no existe un conjunto completo y común de puntos de referencia para la unidad prevista. Un Cristo abstracto, sin la forma concreta de una Iglesia inseparable de él, no puede proporcionar este punto de referencia. En concreto, Cristo sólo existe junto con la comunidad de los santos unida en *la Inmaculada*, junto con la comunión del oficio ministerial visiblemente unida en Pedro y sus sucesores y junto con la tradición viva y permanente unida en los grandes concilios y declaraciones de la Iglesia. Cuando se rechazan en principio estos elementos de integración, es imposible volver a la unidad, por mucha

buena voluntad que muestren los interlocutores. Además, estos esfuerzos disipan en asuntos internos gran parte de la energía de la Iglesia que, de otro modo, estaría disponible para la predicación del Evangelio en el mundo. La energía no se pierde del todo, por supuesto, ya que siempre que se superan las luchas entre cristianos, puede verse como un paso hacia la unidad perdida. Pero con demasiada frecuencia la unidad alcanzada es superficial; la gente se imagina que ha penetrado en el centro cuando todavía está en la periferia, y esto se debe a que no han reconocido, o no quieren reconocer, las verdaderas cuestiones que dividen.

Cuanto más se escinde el cristianismo, más irreconocible se vuelve esa Iglesia que ha persistido, a través del proceso de escisión, como el tronco original y recto del que surgen las ramas. La fenomenología de la religión ve este tronco de árbol como un grupo astillado entre otros, que, para distinguirse de las demás confesiones cristianas, tiene que darse a sí mismo un título complicado: Católico Romano. Pero no es sólo en la fenomenología donde la posición se enturbia: incluso la teología se confunde, porque las ramas contienen mucha savia viva del complejo-raíz y del tronco originales; así, dan flores y frutos que forman parte innegable de la totalidad cristiana. Así que tenemos una situación paradójica: la *católica* se encuentra con que cosas que son fundamentalmente suyas, pero que de alguna manera ha olvidado o realizado inadecuadamente, son exhibidas -para su vergüenza- por otras comunidades cristianas.

Los santos son los poderes de regeneración de la Iglesia; pueden reanimar zonas enteras que parecían muertas. Pero, a medida que avanza la escisión, estas amplias zonas se van estrechando cada vez más. Su poder no se extiende más allá de los límites de la comunidad eclesial, o rara vez de forma identificable. O se reinterpreta el gran ardor católico como un fenómeno humanista y se le otorgan los premios apropiados. La creación de la unidad ordenada por el Señor -un imperativo categórico para el cristianismo- se dirige a los pecadores, y como tal parece una exigencia utópica.

2. La domesticación de la fe

Hay una tendencia aún más peligrosa en la Iglesia: la fe es superada o vaciada por el conocimiento. Esto se ha descrito a menudo como el destino distintivamente trágico de la historia cristiana.[1] Incluso la Antigua Alianza había terminado en la literatura sapiencial (y su

continuación en la apocalíptica), en la que el hombre estaba muy cerca de reclamar una comprensión global de la historia de la revelación, es decir, una gnosis; la tentación de tal gnosticismo debe haber sido aún mayor en la conclusión de la revelación en Cristo, con la entrega del Espíritu Santo, que "escudriña las cosas profundas de Dios". Sin embargo, el primer y poderoso ataque del gnosticismo en el siglo II fue demasiado fantástico, y la Iglesia -particularmente en la obra de Ireneo- fue capaz de frustrarlo. El gnosticismo que surgió en la Edad Media y ha llegado hasta nuestros días es mucho más grave; sus efectos son más profundos. Ya hemos mencionado la doctrina de las "tres fases" de Joaquín de Flora, que inicialmente parece tan inofensiva; ésta adoptó rápidamente formas más radicales, con el objetivo de superar la Iglesia institucional de Cristo en nombre del Espíritu Santo, que estaba destinado a gobernar la Tercera Edad del mundo. Henri de Lubac ha mostrado hasta qué punto la visión de Joachim fue ininterrumpida y multifacética en la Ilustración, luego en el Idealismo y finalmente en el Marxismo.[2] No es que se pueda responsabilizar únicamente a Joachim del desarrollo del racionalismo y del historicismo modernos.[3] Sobre todo en las universidades, el averroísmo, con independencia de los "espirituales", había privilegiado *la ratio sobre la fides*, trastornando profundamente a todo el mundo intelectual clerical; al hacerlo, también había empujado a este último hacia el movimiento contrario, un misticismo irracional no menos peligroso para la fe en el Verbo encarnado, o hacia un nominalismo voluntarista que fue en parte culpable de la ruptura que se produjo en la Reforma. Luego, la Reforma y las disputas religiosas que la siguieron trajeron consigo la victoria final del racionalismo: ahora el hombre y su razón eran exaltados como la vara de medir de una religión sostenible -incluso de una que se llamaba a sí misma cristiana- con el resultado de que el misterio y el dogma, junto con la autoridad que se responsabilizaba de ellos, fueron evacuados de la fe cristiana. Esta fe racional, producto de las guerras de religión, se mezcla entonces con otro movimiento que procede directamente de una Escolástica en progresivo derrumbe. Mientras que la Alta Escolástica había cometido el error de pensar que tenía que dar una respuesta adecuada a cada pregunta inquisitiva, por poco teológica que fuera,[4] ahora, en la teología de sus imitadores, tales preguntas se multiplican más allá de todo límite; las respuestas se vuelven cada vez más peliagudas a medida que el legítimo método racional de un Tomás se distorsiona cada vez más hasta convertirse en un racionalismo

insoportable por las desmesuradas deducciones de una "teología de las conclusiones".[5] G. Siewerth, en su presentación de este proceso, hablaba de él "avanzando hacia el terreno divino", porque la *ratio*, abandonando todo freno, se cree facultada y autorizada para sondear los misterios últimos de Dios. Al final, esto conduce al Dios de Hegel, que carece de todo misterio: he aquí la puerta del ateísmo.

La Ilustración, que se afirmó primero en el seno de la teología anglicana y protestante, y luego más radicalmente en la filosofía francesa, penetró finalmente también en la teología católica. Hubo reacciones contra ella, primero del Romanticismo religioso y luego, más enérgicamente, del renacimiento del tomismo; pero no pudieron impedir que los principios de la Ilustración afirmaran con fuerza su papel dominante en la teología. La vanguardia de este movimiento fue el "método histórico-crítico", puramente racional, de exégesis aplicada a los textos inspirados. Hoy, pues, el pensamiento cristiano está profundamente perturbado y dividido. Por una parte, existe una concepción de la fe que, según la visión tradicional, considera los artículos de la fe como el objeto irreductible de toda teologización cristiana; por otra parte, existe la visión opuesta, que somete estos mismos artículos -tanto su contenido como el acto de fe que suscitan- a un escrutinio racionalista y sustituye la mayoría de ellos por un contenido nuevo y esencialmente reducido que se apoya en la verosimilitud antropológica. La autoridad eclesiástica, que se aferra a la antigua tradición y pretende vincular a otros a ella, se ve sometida a un examen histórico-crítico y obligada a presentar sus credenciales. Ahora bien, los resultados firmes del método histórico-crítico son escasos y distantes entre sí, mientras que hay una superabundancia de signos de interrogación que pone sobre cosas que una vez se consideraron inamovibles; en su mayor parte, por consiguiente, la fe del cristiano "ilustrado" sólo puede flotar inciertamente en el aire. En el mejor de los casos, a falta de bases firmes, todo lo que puede hacer es aferrarse a las formas externas de la Iglesia. Se trata de un resultado inestable e insatisfactorio, ya que, para el cristiano "ilustrado", *la lex orandi* ya no *puede* ser la *lex credendi*: de ningún modo puede tomar al pie de la letra las palabras que se rezan en el Canon de la Misa en la Eucaristía parroquial.

El racionalismo que ha penetrado en la teología es una nueva forma de gnosticismo. Más categóricamente que nunca, reclama el derecho de domicilio en la teología. También puede manifestarse como una forma de *aggiornamento* de la Iglesia, como condición previa para la

evangelización del mundo moderno. Sólo ella, supuestamente, puede crear una base común para el diálogo con los no creyentes; sólo así cabe esperar que den oídos al cristianismo. De este modo, políticamente hablando, se está preparando al mundo occidental para lo que los "sacerdotes de la paz" hicieron en Oriente. El tipo de cristología establecida por los métodos histórico-críticos es generalmente, en su raíz, una cristología "ascendente", es decir, que parte del hombre Jesús de Nazaret, y las afirmaciones de la cristología "descendente" (según la cual el Verbo de Dios preexistente se hace carne) se consideran una superestructura posterior. Así que surge la pregunta: ¿puede valer la pena o justificarse alguna vez jugarse la vida -puesto que así es como la fe se demuestra a sí misma en términos de carne y hueso- por el núcleo histórico restante de la verdad?

Teólogos como éstos se debaten entre la "nueva teología" que han diseñado (sobre la base de la exégesis racionalista) y su compromiso con la Iglesia católica; su situación es trágica, pero no se puede calificar de dramática. Sin embargo, la situación de la propia Iglesia, invadido su corazón por un racionalismo desintegrador, es ciertamente eminentemente dramática. La situación es algo similar a la campaña de Ireneo contra el gnosticismo, pero es más aguda en la medida en que las sectas gnósticas que afirman tener la interpretación correcta ya no están fuera de la Iglesia: están dentro de ella, afirmando tener las herramientas científicas adecuadas y estar en auténtica comunicación con todas las religiones y visiones del mundo. ¡Qué ventaja sobre la ortodoxia conservadora, encerrada en sus dogmas particularistas y apoyada en tradiciones obsoletas!

Una "batalla del Logos" dentro de la propia *Catholica* es hoy inevitable. No puede ser evitada por los "ortodoxos" haciendo una retirada táctica a sus posiciones defensivas: deben enfrentarse abiertamente al fuego de los métodos "histórico-críticos". Esto es muy posible, ya que, en el contexto del fenómeno total de la fe cristiana y de la estructura interna de los documentos escritos de la fe, se puede demostrar que estos métodos sólo tienen un alcance limitado.[6] Porque, por un lado, está la certeza de los testigos que están dispuestos a comprometerse con un Señor que ha demostrado por sí mismo que viene de Dios (su afirmación no está en función del entusiasmo de los testigos); esto es bastante evidente para la fe de la gente "pequeña" y "sencilla" que se ensalza en las Bienaventuranzas. Y, por otra parte, están los medios literarios con los que los narradores se esfuerzan por compartir su convicción -transformada, a raíz de la Pascua, en una

auténtica fe en Cristo- con nosotros, los que llegamos después. Estos medios literarios, que están al servicio de la representación y al servicio de la fe, deben ser probados y sopesados; se les debe dar su verdadera posición *como medios*. No deben ser tratados de tal manera que socaven o trivialicen la fe que pretenden mediar, que es la fe de la primera comunidad y de la Iglesia de todos los tiempos, la fe de los sencillos. Esta cuestión debe combatirse hoy. No obstante, hay casos en nuestro tiempo del milagro del Antiguo Testamento por el que Yahvé crea tal confusión en el campo de sus enemigos que éstos se aniquilan unos a otros. Muchos métodos que se autodenominan "críticos" en realidad se anulan mutuamente. Grandes arietes, aplicados a muros o puertas, resultan ser huecos y se astillan. Y detrás de las líneas del frente de los argumentos "científicos", con sus interminables escaramuzas, podemos discernir las dos actitudes fundamentales de fe e incredulidad a cuyo servicio se utilizan los argumentos. Estas actitudes fundamentales son irreductibles: una ve la forma [*Gestalt*], la otra es ciega a ella.

La lucha de hoy es más encarnizada que nunca, pero comenzó hace mucho tiempo. Comenzó en las disputas de Jesús con los judíos, y en parte con sus propios discípulos, y en los argumentos de Pablo contra sus comunidades infectadas de gnosticismo. Pablo utiliza armas de ataque y de defensa ("armas de justicia para la derecha y para la izquierda", es decir, de ataque y de protección: 2 Cor 6,7; "el escudo de la fe, el yelmo de la salvación, la espada del Espíritu", Ef 6,10s); y su principal arma es su propia existencia como creyente. Finalmente, vemos esta lucha de fe en todo el curso de la historia de la Iglesia. A menudo, como en la confusa controversia arriana, adopta la forma de lucha cuerpo a cuerpo, hasta que un Concilio pone fin a una batalla de décadas presentando la antigua fe en una nueva formulación. La Palabra de Dios, que está por encima del cielo y de la tierra (Lc 21,33), también ha sobrevivido a todas las teorías histórico-críticas; los ostensibles avances de estas últimas sólo sirven para hacer aún más evidente el carácter inquebrantable de la Palabra de Dios. En una palabra, cuanto más *relativas se* muestran muchas formas de expresión, más claramente discernimos la "palabra primordial" a la que se aproximan y la "respuesta primordial" apropiada que esta palabra suscita.[7]

Sin embargo, estas victorias no se consiguen sin una lucha encarnizada en el seno de la Iglesia, y la batalla puede ser más dura hoy, con el avance de las ideas de la Ilustración, y aún más mañana.

La Ilustración antropocéntrica y descreída adquiere continuamente medios más eficaces para influir en la opinión pública y hacer que los protagonistas de la fe no abreviada adopten una postura defensiva y minoritaria. La frase "pequeño rebaño" y la imagen de la oveja enviada en medio de lobos adquieren cada vez mayor relevancia gráfica. Pero al mismo tiempo nos encontramos con que el poder paradójico del individuo aislado (tal era Kierkegaard) se reivindica una y otra vez, confundiendo todo cálculo cuantitativo, en la tradición de la pequeña piedra redonda de la honda de David.

Cada una de las espadas de la Ilustración gnóstica tiene un filo, pero la espada que sale de la boca del Logos-Guerrero tiene dos filos (Ap 1:16; 2:12; Heb 4:12). Rechaza el ataque abierto por delante y el ataque encubierto por detrás. Gobierna dividiendo y exponiendo, hasta que "todo queda al descubierto". El Logos-guerrero da algo del poder de su espada a los que luchan a su lado, vistiéndose la "armadura de Dios" para "resistir las asechanzas del diablo". De nuevo podemos ver más allá de la lucha de la fe contra el gnosticismo y discernir la lucha subyacente entre Cristo y el Anticristo, el horrible vástago del infierno. La literatura espiritual a lo largo de la historia de la Iglesia está llena de instrucciones sobre cómo comportarse en *la pugna spiritualis*, cómo adquirir la *discretio spirituum* para distinguir el Espíritu de Dios del espíritu hostil. El duelo es sobrehumano; por tanto, el creyente debe estar en posesión de armas divinas. No se trata de una mera batalla de palabras e ideas entre seres humanos: aquí la humanidad se ve arrastrada a la guerra melodramática que ha estallado entre Dios, en su Logos, y el antilogos del infierno. Por eso los combatientes necesitan "la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios" si quieren "resistir" (*stēnai*, Ef 6,11-17), es decir, no "avanzar", sino "mantenerse firmes, ojo a ojo" (*antistēnai, ibíd.*, 13). La situación que Pablo describe aquí, al final de la Carta a los Efesios, es claramente escatológica; está hablando del "tiempo malo".[8] En consecuencia, la última y más eficaz arma es "la oración en todo tiempo en el Espíritu", no sólo por uno mismo, sino "por todos los santos" (6:18). Aquí Pablo exhorta a la comunidad a prepararse para una batalla que no se limita a los asuntos internos de la Iglesia; pero él mismo luchó tan resueltamente contra los enemigos internos como contra los externos, sobre todo cuando descubrió que algunos clementes ajenos habían penetrado en el interior de la Iglesia.

Compara esos elementos extraños con la serpiente del paraíso, que se insinúa desde el exterior para extraviar a sus habitantes. La virginal

Eva escuchó entonces sus sugerencias, y ahora la virginal *Ecclesia* comienza a escucharlas y corre el peligro de ser desviada de su plena entrega a Cristo. En este punto, el Apóstol es presa del "celo de Dios" por su alianza, que se ha convertido en vínculo nupcial entre Cristo y la Iglesia (2 Co 11,1-3). ¡Con qué avidez escucha la *Ecclesia* estas sugestiones, que la alejan del amor casto de la alianza y la atraen hacia algún tipo de gnosis, ya sea el "saber hacer" de la antigua Ley o el conocimiento arcano de los misterios paganos! Este gnosticismo se opone siempre al amor fiel ("la ciencia envanece, pero el amor edifica", 1 Cor 8,1), pues Cristo ya no es Aquel a quien la Iglesia nupcial debe todo; ya no es el *pro nobis*; junto a él hay otros caminos de salvación más probados, más profundos: éste es el punto de vista de la Ilustración. De repente, el conocimiento de Dios por parte del hombre (el "conocimiento absoluto" de Hegel) se vuelve más importante que el hecho *de que* el hombre *sea conocido* por Dios (en el sentido bíblico concreto del amor conyugal); pues este último es imposible en ausencia de amor, ya que sólo "si uno ama a Dios es conocido por él" (1 Co 8,3). Quien no ve en Cristo al Esposo, dirección encarnada de Dios al hombre, no puede amar a Dios concretamente en él. Por eso, la Iglesia virginal tiende necesariamente hacia la mentalidad de Babilonia y se convierte en la "pobre ramera", como la describió Lutero.[9]

La Ilustración, en todas sus formas, es fatal para la Iglesia, porque, empezando por los "sabios e inteligentes", se infiltra poco a poco en el pueblo a través de la catequesis, la predicación y los medios de comunicación de masas; inquieta la fe de los "sencillos" y oscurece el "ojo sano" que permite a todo el cuerpo estar "lleno de luz" (Mt 6,22s). Una vez más, la imagen de la "piedra de molino" es apropiada: ¡cuántas piedras de molino se necesitarían allí donde este tipo de infección penetra hasta en el hogar más sencillo! Las brechas se van cerrando una a una, y a menudo parece un milagro que haya lugares donde los cristianos puedan seguir viviendo con la mente y el corazón intactos.

3. La fecundidad del desierto

Lo anterior apunta a una tensión dramática final en la esencia misma de la Iglesia de Cristo. El Evangelio concluye con un traspaso definitivo de autoridad: los Apóstoles son enviados al mundo entero. Toda la noción de "Iglesia", en contraste radical con la Sinagoga, es

centrífuga; la Iglesia no sólo está abierta al mundo, que en principio ya pertenece a Cristo: también es corresponsable de él. No basta con predicar el mensaje de salvación al mundo desde fuera: este mensaje debe impregnarlo como la levadura, difundiéndose por todo él. De lo que hablamos es -en expresión moderna- de "inculturación". Los materiales culturales que existen en el mundo deben ser asumidos y adaptados, aunque sea críticamente. Una vez más, esto no debe hacerse mediante la imposición forzosa del cristianismo sobre un sustrato reacio; las conquistas de este tipo siguen vengándose siglos después. Por el contrario, debe haber una apreciación amorosa de los valores existentes; debe mostrarse con serenidad que sólo se cumplen genuinamente en el mensaje de Cristo.

Sin embargo, esto es difícil, por ambas partes. Es difícil por parte de la cultura que se quiere transformar: particularmente en su forma más desarrollada, su *Gestalt* exhibe una perfección terrena, como una obra de arte; en su propio orden, parece incapaz de mejorar. La realidad cristiana, sin embargo, vive enteramente en relaciones de trascendencia continua y, en principio (no accidentalmente), rompe las formas complacientes y terrenas, poniéndolas en contacto con una universalidad católica: así deben abrirse al mundo que las rodea, pero también al mundo que está por encima de ellas. Es aún más difícil por parte de la Iglesia; el mensaje evangélico está incrustado en las estructuras de la cultura "misionada", hecho que amenaza con detener por completo el movimiento de la Iglesia misionera. La inculturación amenaza con adaptar el cristianismo a la cultura existente; la sal del Evangelio corre el riesgo de perder su sabor. Se forman amalgamas entre el cristianismo y la cultura secular; a veces esto produce maravillosas catedrales de arte, de filosofía y de piedad, pero no está claro si son una expresión pura del Evangelio.

Por tanto, la Iglesia sólo puede cumplir eficazmente su tarea si ella misma alterna entre dos polos imposibles: predicar al mundo puramente desde fuera y transformarlo puramente desde dentro. Como Iglesia, debe *penetrar* sin convertirse en "establishment" y *avanzar* sin dejar atrás asuntos inacabados. Pablo representa una especie de ideal: funda comunidades, avanza, luego vuelve a sus cimientos, pero sin asentarse definitivamente en ellos. El perfil que presenta debería ser el de toda comunidad y de cada individuo: la Iglesia debe echar raíces allí donde está, pero sin caer en el hechizo del lugar. También en este caso, esta paradoja, desconcertante en el plano terrenal, refleja el seguimiento de Cristo, que viene al mundo y

lo deja (Jn 16,28) y, sin embargo, permanece en él hasta el final (Mt 28,20), pues es en su *exodos* (Lc 9,31) -que es su Eucaristía- donde muere y permanece con nosotros.

Así pues, la paradójica tarea de la Iglesia, que consiste simultáneamente en penetrar en el mundo y en no dejarse atrapar por él, se hace posible en última instancia en el contexto cristológico: ella es continuamente perseguida, ella y su mensaje son siempre cuestionados o puestos a prueba en su coherencia (a veces hasta la muerte), lo que desencadena una nueva iniciativa evangelizadora en el lugar concreto o en otro lugar. En tales iniciativas, la Iglesia tiene que reflexionar continuamente sobre sus valores fundamentales y compararlos con los resultados de sus esfuerzos en el campo de la inculturación: ¿En qué medida lo que se ha logrado constituye una cosecha que puede ser llevada a los "graneros eternos", es decir, en qué medida se trata de un orden de la creación y de la historia auténticamente impregnado y transformado por el cristianismo? ¿O acaso demuestra que la Iglesia ha sucumbido al secularismo -aunque sea el secularismo más sutil y aparentemente más religioso- y, por tanto, ha traicionado el misterio de Cristo?

Seguramente forma parte de la tarea de los santos provocar esas nuevas iniciativas y exámenes de conciencia. El mensaje de los santos, proclamado públicamente, es siempre inquietante, por lo que, al principio, suele ser rechazado o escuchado sólo por un pequeño grupo. Por regla general, su mayor efecto es póstumo. Agustín se refería a los santos como el "estiércol de la Iglesia", en relación con el versículo del salmo que habla de los cuerpos de los santos que permanecen en el suelo.[1] Pablo retoma las palabras del Señor sobre el "último lugar", donde él, como las demás "columnas de la Iglesia", ha sido puesto, menos por el mundo que por la propia Iglesia Los corintios, cuya "inculturación" ha llevado al gnosticismo, son "sabios", "fuertes" y "tenidos en honor", mientras que los santos Apóstoles son "necios", "débiles" y "tenidos en descrédito" (1 Co 4,10). "¡Ya estáis saciados! ¡Ya sois ricos! Sin nosotros os habéis convertido en reyes!": una Iglesia establecida, como la Iglesia danesa de Kierkegaard. Este tipo de diagnóstico se aplica a todos los periodos de la historia de la Iglesia: siempre encontramos una columna volante de santos que, desde fuera y sobre todo desde dentro, inspiran y animan a la vasta e inerte multitud de "buenos pecadores", como los llama Péguy, así como a los menos buenos. En la Iglesia de Cristo, siempre hay una mayoría que se ve arrastrada por la minoría, o cuya fe, esperanza y amor son

vacilantes. Agustín comenta el versículo del salmo: "Recibimos tu misericordia, Señor, en medio de tu pueblo" (47,10): ¿Por qué no, "en medio de tu pueblo"; por qué "en medio de tu pueblo"? "¿Son distintos los que reciben de aquellos en medio de los cuales reciben?". Porque muchos que reciben los sacramentos y tienen apariencia de piedad son tenidos por pertenecientes al Pueblo de Dios. Por eso dice Agustín: "en medio de tu pueblo, que se niega a aceptar tu misericordia, recibimos tu misericordia. Agustín cree que la Iglesia permanecerá mezclada hasta el final de los tiempos; aunque no adopta la enseñanza del donatista Ticonio, que decía que la Iglesia es *bipartita*, en parte Jerusalén, en parte Babilonia, reconoce que hay miembros de la Iglesia fuera de ella y enemigos de la Iglesia dentro de ella.

Nunca será posible evaluar la relación entre los auténticos miembros y los "pasajeros", ni deducir leyes sociológicas para la progresiva desintegración interna de la Iglesia sobre la base del envejecimiento o de la influencia extranjera; el Espíritu Santo, que anima a la Iglesia, puede inspirarle iniciativas completamente nuevas e imprevisibles. Según las leyes de la sociología, debería haber sufrido su desaparición hace mucho tiempo: "como moribundos, y he aquí que vivimos" (2 Co 6,9). La Iglesia no sucumbirá a la desolación y a la osificación, aunque el proceso parezca inevitable; ni siquiera el progresivo vaciamiento de la *Catholica* por las sectas, expropiando y exportando sus bienes, puede hacerlo, ni tampoco, podemos añadir, la constante irradiación de luz del cristianismo en el mundo, donde es rebautizado y considerado como humanismo. ¿Por qué? Porque las fuentes del Espíritu pueden brotar en cualquier momento de lo más íntimo de su corazón. Tampoco es la "institución" la que, aparentando ser un mero esqueleto descarnado, impide que el Pneuma sople y actúe3 -aunque esto no da derecho a los cristianos a confiar en la pura institución. Una vez más, el ejemplo de Pablo muestra que el cargo y la existencia deben ser inseparables: cada vez que se le pide que demuestre la legitimidad de su cargo, siempre cita la credibilidad, la calidad de testigo de su existencia. Del mismo modo, la llamada arquetípica de Pedro al final del Evangelio de Juan va seguida de la promesa de martirio que le es inseparable. Desde sus comienzos ejemplares, la Iglesia siempre es conducida al fuego por el Espíritu. Esto puede dar lugar a la quema de muchas ramas que ya estaban secas y marchitas (cf. Jn 15,6) -si podemos llamarlas "mártires" es otra cuestión-, pero también las ramas vivas se consumen en el fuego, para nacer de nuevo de las llamas.

Desde el punto de vista de la teología de la historia, los contornos de la Iglesia son difusos, en la penumbra del futuro. Las manifestaciones anticristianas, cada vez más intensas a medida que se acerca el final, pueden lograr dos cosas a la vez: la esperada deserción en gran escala de la fe, pero también la purificación más profunda, mediante pruebas más severas, del "pequeño rebaño" restante. El "desierto" al que se traslada la Mujer apocalíptica durante el tiempo terrenal restante es también dos cosas, como en el Antiguo Testamento: es un lugar de empobrecimiento, angustia y tentación, pero también un lugar de rejuvenecimiento, de atención concentrada en Dios. Lo mismo ocurre con el tiempo que Cristo pasa en el desierto: experimenta la necesidad y es atendido (invisiblemente) por ángeles; es tentado y, en su debilidad terrenal, triunfa por el poder de Dios. El desierto aísla a la Mujer para que el veneno del Dragón no pueda alcanzarla. Y, en este aislamiento, de un modo que escapa a nuestra comprensión, se vuelve fecunda; el texto habla de que el Dragón, enfurecido, hace la guerra al "resto de su descendencia" (Ap 12,13-17). En el mundo que ha crucificado al Logos, no hay lugar para su Iglesia; sólo puede existir en la tierra de nadie del desierto, donde se le ha preparado un "lugar" (*topos*). Sus hijos, sin embargo, tienen que salir a luchar contra el "príncipe de este mundo" y arrebatarle el territorio; su tarea es implantar el Espíritu y la verdad de Cristo en el mundo. Desde el punto de vista del mundo, la Mujer permanece utópica y sin forma [*Gestalt*]; el "lugar" que Dios le ha proporcionado no puede encontrarse en la tierra, al igual que su verdadero rostro no puede verse. Pero, una y otra vez, algo de su forma invisible es discernible en sus auténticos hijos, que, luchando contra el Dragón, "guardan los mandamientos de Dios y dan testimonio de Jesús". Por mucho que la forma exterior de la Iglesia se desintegre a lo largo de su historia -e incluso los "santos" pueden ser vencidos-, la Mujer es "alimentada" en el desierto, durante el tiempo del mundo, con un maná del desierto que viene de lo alto. Esto no sólo la mantiene con vida, en contra de lo esperado, sino que la hace fructífera. Puede suceder que sus hijos, portadores del "testimonio de Jesús", sean diezmados y prácticamente aniquilados; pero la forma [*Gestalt*], invisible para el mundo, permanece intacta, señal permanente de que Cristo ha conquistado el mundo y ha impreso en él el sello de su dominio.

Una vez más, definitivamente, encontramos que el acontecimiento-Cristo es la base del paradójico destino de la Iglesia y de sus hijos; proporciona el contexto dramático y la resolución de este destino.

D. MUERTO Y VICTORIOSO

1. Los dos Adams

"Vino a su casa, y los suyos no le recibieron. Pero a todos los que le recibieron . . les dio el poder de ser hijos de Dios" (Jn 1,11-12). Aquí vemos el choque frontal de la aceptación y la no aceptación. No se puede hablar de una aceptación parcial y de un rechazo parcial: en la parábola de los siervos de la viña, el heredero que llega a su propiedad es unánimemente asesinado. Según Juan, esta acción "unánime" es característica del "mundo". "El mundo" en su conjunto, no los individuos que lo componen, "no le conoció". Sin embargo, en la misma frase leemos: "Y el mundo fue hecho por medio de él" (1:10). Se trata, pues, del mismo "mundo". Al principio del Prólogo ya se había subrayado que el mundo, todo él sin excepción, fue hecho por el Logos ("y sin él no fue hecho nada de lo que ha sido hecho": 1,3). Pablo ya había insistido varias veces en el mismo punto (1 Cor 8,6: "Jesucristo, por quien son todas las cosas"; Col 1,16: "en él fueron creadas todas las cosas, en el cielo y en la tierra"), ampliando incluso la frase "por él" con las palabras "y para él". Puesto que "el mundo" se trasciende a sí mismo en sus dos extremos, es decir, en su origen y en su meta, es tanto más extraño que, firmemente arraigado en este sentido constitutivo (Logos) como está, no reconozca a este último y, por tanto, tampoco se conozca a sí mismo. Como dice la Carta a los Romanos, el mundo debe y debería reconocerlo y, sin embargo, no lo hace, convirtiéndose así en "inexcusable" (Rom 1,18-21). La incapacidad de apreciar la trascendencia objetiva del mundo en su origen y en su meta debe denotar una profunda incapacidad subjetiva, como prevé la enseñanza sobre los dos Adanes (1 Co 15,45 ss.): el primero es "psíquico", de la tierra, es "de carne y hueso", "corruptible" y, como tal, no puede "heredar el reino de Dios" (50), ni puede "revestirse de inmortalidad" por sus propios esfuerzos.

No debemos limitarnos a suavizar esta paradoja citando *el "existentiale* sobrenatural", es decir, que lo "psíquico" tiende siempre a la autotrascendencia en lo "pneumático", proceso garantizado por su propia estructura. La crudeza de la paradoja se hace muy tangible en el Antiguo Testamento e incluso en plena historia de la salvación en sentido estricto: el hombre psíquico, consciente de que morirá con

toda seguridad -ya que todo vínculo con Dios está roto (Sal 88,6-13), los muertos están olvidados y ellos mismos han olvidado a Dios (Sal 6,5; Job 14,25; Ecl 9,5-6)-, clama sin embargo a Dios con una esperanza que contradice rotundamente la certeza de su fin. Aunque en algunos casos el individuo puede estar simplemente suplicando unos años más de vida "psíquica", lo que se quiere decir aquí es, en última instancia, algo más, algo más significativo: el escritor intuye que las limitaciones de una "carne y sangre" que no puede heredar el reino deben ser derribadas; pero, al mismo tiempo, está perfectamente seguro de que esas limitaciones deben permanecer. En un primer momento, prisionero de la muerte, la esperanza del hombre sólo puede proyectarse "hacia adelante", en la sucesión temporal de las generaciones: la salvación, el reino mesiánico, llega cuando todas las generaciones han caído en la muerte. Pero, sin duda, también esta esperanza se topa con un muro tan inescalable como el que presenta la vida corruptible del individuo. ¿El salto del hombre histórico de sus sueños a su realización en un utópico "más allá" (Bloch) es menos paradójico que la súplica del hombre enfermo o perseguido en el Antiguo Testamento? Esto implicaría que la situación de la humanidad en el mundo es tan "desesperada" de cara a su futuro terrenal como lo es el individuo de cara a su muerte. "Sólo un necio puede esperar una realización última en este mundo "1 y, en cuanto a las penúltimas esperanzas, no nos ocupan aquí. En otras palabras, incluso la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento en el futuro es autocontradictoria a menos que se abra a una victoria sobre la muerte (tanto la muerte del individuo como la muerte del mundo en su conjunto), a una "resurrección de entre los muertos". Sin embargo, esta apertura ya no está al alcance del primer Adán psíquico: éste se ha obstinado en encontrar su sentido en sí mismo y desarrollarlo a partir de sus propias potencialidades y posibilidades. (Este potencial está implantado en él y, puesto que su desarrollo le es necesario y da sentido a su existencia -es a la vez una tarea y un logro-, se confía a su empuje dinámico, como si sus objetivos pudieran recapitular y apuntalar su origen). En consecuencia, el mundo no ha sabido reconocer al Logos que lo creó y que ahora entra en su escenario.

Sin embargo, el Logos rechazado por el mundo lo ha formado de hecho; el Adán "psíquico" es creado con vistas al Segundo Adán celestial, lo que significa que cuando el Logos viene al mundo viene "a lo suyo". Es suyo en la medida en que procede de él y va hacia él; pero le es ajeno en la medida en que no tiene como primer principio lo

"pneumático": primero viene lo "psíquico", y sólo después lo "pneumático". "El primer hombre era de la tierra, un hombre de polvo", y por eso "el segundo hombre del cielo" no tiene lugar junto a él (1 Cor 15,47). De ello se deduce que Aquel que viene "a lo suyo", y que desde el principio posee el mundo que ha creado -y por tanto es su "Vencedor"- es también, desde el principio, "vencido" por él. Sólo a partir de su resurrección demuestra que ha "vencido al mundo" (Jn 16,33); sólo así se pone de manifiesto que Él, Omega trascendente, es también Alfa trascendente, *razón de ser* del mundo; sólo así se pone finalmente de manifiesto que el mundo no es suyo, sino que se debe en última instancia a Él. Además, se debe a él *tal como es*, es decir, encerrado en su finitud, sin salida: para que *él* pueda mostrarse como la salida, "el Camino".

Así, el círculo de relaciones entre los dos Adanes es a la vez trágico -la Cruz es inevitable- y antitrágico (no podemos utilizar aquí la palabra "cómico"), ya que el que es infaliblemente vencido es también infaliblemente vencedor. Desde el punto de vista del mundo, el primer Adán fue el primero en llegar y defiende su dominio contra los "ladrones" (es notable la libertad con que Jesús utiliza esta palabra en sus parábolas, Mateo 6:19, 24:43 par., y él mismo se compara con un ladrón: 1 Tesalonicenses 5:2, 4; 2 Pedro 3:10; Apocalipsis 3:3; 16:15), pero de todos modos el primer Adán está en deuda con el Segundo, que no sólo es su *meta*, sino también su *fuente* de sentido.

Todo el sentido real del mundo creado (y todo el sentido potencial oculto en la constitución del hombre) procede de la Sabiduría que proyecta el mundo y se infunde en él (Sab 7,22ss.), que es a la vez la palabra silenciosa de Dios que se implanta en las cosas (Sal 19,4) y la palabra de la Sabiduría que habla aquí y ahora en Jesús2. Sin embargo, según el Prólogo del Evangelio de Juan, el Verbo creador no se hace carne "de la nada", por así decirlo, sino mediado por la ley mosaica y, finalmente, por las palabras proféticas del Bautista, que hablaban ambas del Verbo y para el Verbo (Jn 5,33.46). La Encarnación tiene su prehistoria en la creación a través del Logos y prosigue hasta su Cruz y Resurrección. El gran defensor de esta historia es el antignóstico Ireneo: la describe como el Logos que se acostumbra a vivir con los hombres y a descansar sobre ellos,[3] acostumbrando a su vez a los hombres a ser portadores del Espíritu de Dios.[4] No hace falta decir que la entrada del Logos en su obra comenzó en Abrahán:[5] puede rastrearse mucho más atrás. Podemos ver sus signos diseminados a lo largo de la historia humana, como el *logos spermatikos*. Sin embargo, la

preparación final, concentrada y siempre intensificada, tiene lugar en Israel.

Al hacerse carne, el Verbo experimenta dos cosas: se apropia de lo que es suyo, de lo que salió de él y ha de ser llevado más allá de sí mismo a la "inmortalidad"; y también se apropia de lo que le es ajeno, de lo que es finito, mortal y, además, encerrado en sí mismo y apartado de Dios. En este último sentido, el *sōma-sēma* es una prisión. "Oh generación infiel y perversa, ¿hasta cuándo he de estar con vosotros y soportaros?". (Lc 9,41). También el mundo lo encontrará ajeno e intolerable y por eso lo matará. Dentro del reino del primer Adán (que todavía le pertenece a él, el Segundo), la victoria es imposible; no puede transformar este reino como tal en su propio reino: "Mi reino no es de este mundo" (Jn 18,36). Esto sigue siendo cierto a pesar de todas las posibilidades de sembrar las semillas de lo ajeno a este mundo y verlas brotar y florecer. Sigue siendo verdad a pesar de nuestros esfuerzos por hacer que lo mundano sea útil para el reino del Logos, por así decirlo, para transponerlo de la esfera del viejo Adán a la del Nuevo. Estas cosas son posibles porque incluso lo estrictamente mundano tiene al Logos como origen y meta. Pero tal transposición sólo puede tener lugar mediante un "morir con" el Logos y un "resucitar con" él. Como ejemplo, podemos utilizar las virtudes cardinales que fueron tomadas de la vida y el pensamiento griegos y traducidas a términos cristianos. El modelo de esta transposición es el Logos hecho carne en todo su destino -vida terrena, muerte, resurrección supraterrena-: es decir, no sólo el modelo aislado que representa, vivido para nosotros en la tierra, sino también su rechazo por el "espíritu del mundo" y su transformación transfigurada en el Espíritu Santo. Si el Modelo no pasa por la muerte y la resurrección, ni siquiera sus discípulos más cercanos entenderán lo que realmente está diciendo. Este es un punto crucial a tener en cuenta para nuestra próxima sección.

Otro punto surge en relación con la dialéctica entre los reinos del primer y del segundo Adán. El potencial con el que el Logos ha dotado al mundo que ha creado está destinado a ser reconocido y activado por el hombre como propio, en una autonomía creciente y divinamente querida. En la medida en que este proceso implica también que los elementos naturales, antes considerados "divinos", se distinguen ahora del libre uso que de ellos hace el Creador-Dios, podemos hablar de una creciente secularización del proceso de civilización. Lo que erróneamente se consideraba divino recae ahora

en el mundo y, por tanto, en el ámbito de la libertad humana. Desde un punto de vista religioso, sin embargo, esta creciente autonomía no es unívoca. En efecto, puede entenderse y practicarse como la creciente comprensión y la ejecución cada vez más enérgica por parte del hombre de lo que Dios mismo ha querido mediante el proceso del mundo; de este modo, la creciente autodefinición libre y creativa del hombre está en creciente armonía (en la *analogia libertatis*) con la voluntad libre y divina. Sólo si el hombre, consciente de su autonomía, se separa del ámbito de la omnímoda libertad divina y se contrapone a ella, esta secularización (o desacralización) se convierte en un titanismo olvidadizo de Dios. Si pensamos en la encarnación del Logos como el perfeccionamiento de la personalidad humana (es decir, no como la dominación y el dominio de la naturaleza humana y del libre albedrío humano por una voluntad divina numinosa), estamos obligados a reconocer la unidad de ambos en Jesucristo, proporcionando a los cristianos un modelo: Por una parte, muestra una perfecta y libre responsabilidad por sus propios actos y actitudes; y, por otra, está completamente orientado a la absoluta libertad divina, que, para Jesús, está representada por la voluntad de su Padre, mediada por el Espíritu Santo. El Espíritu no le impone la voluntad del Padre, sino que se la propone, y luego, como Espíritu propio del Hijo, actúa dentro de su libertad humana para que el Hijo se abra decididamente a la voluntad absoluta de Dios.

El primer Adán no es perfectible en sí mismo; debe morir a sí mismo si quiere elevarse al nivel del Segundo e incorporarse a él. Que esto sea posible se lo debe al Segundo Adán, su meta y su fuente. Esto explica la singular libertad de Jesús frente al mundo; actúa en el mundo, no para perfeccionarlo, sino para imprimir en él los signos (*sēmeia*) de ese reino que lo trasciende. Lo hace con su libertad humana y soberana, que también exige a sus discípulos ("No os inquietéis. . ."); pero esto no es signo ni de huida del mundo, ni de superioridad a la materia, ni de condescendencia, pues es solidario con todos los hombres. Por el contrario, denota una dócil sensibilidad a la voluntad del Padre, cuyo reino venidero ha de prefigurar. En esta misma libertad, en definitiva, es capaz de aceptar ser *persona non grata*, de aceptar ser desterrado a la Cruz y de aceptar este rechazo absoluto, esta rigidez encerrada en sí mismo por parte del mundo, que está tan estrechamente relacionada con su muerte. Todo esto lo acepta libre y obedientemente para transformar el final del viejo Adán en su verdadero comienzo en el Nuevo. Este es el misterio del pro nobis, el

misterio de la Eucaristía, en el que su muerte en la Cruz, que le es impuesta, se transforma desde el principio en "remedio de inmortalidad".

2. Dimensiones teodramáticas de la liberación

El hombre que renace en Cristo participa de la analogía de la libertad de Cristo: liberado para una responsabilidad, ante Dios y ante el mundo, que está realmente a su alcance, posee el Espíritu Santo, que le capacita para ser dócil seguidor de la libertad absoluta y divina. En el ejercicio de esta analogía, vemos el perfeccionamiento de algo que estaba presente en germen en la libertad creatural: pues, si Adán fue creado realmente libre, no estaba encadenado del modo característico del estado caído del hombre. Es decir, no estaba aprisionado con una libertad que sólo puede dar vueltas y más vueltas dentro de los confines del mundo, relacionándose únicamente consigo mismo, con su provecho y sus logros.1 Su don de libertad procedía del Logos creador y le confería así una posibilidad real de trascender el mundo interno y dirigirse hacia Dios. Ahora, sin embargo, puesto que el propio Logos asumió la "semejanza de carne de pecado" del caído Adán (Rm 8,3) y, por tanto, "condenó al pecado en la carne", el cristiano queda liberado para disfrutar de una libertad que supera con creces la de Adán. Es liberado de las cadenas de una libertad que gira sobre sí misma y dotado por el Hijo de Dios de la libertad de los hijos de Dios (Jn 8,36; Ga 5,1). Queda una paradoja: a pesar de ser una "nueva creación", tiene que velar y esperar dentro de las restricciones de la "vieja creación" hasta que la "esperanza" se haya disuelto en la visión de la "realidad": "Si Cristo está en vosotros, aunque vuestros cuerpos estén muertos a causa del pecado, vuestros espíritus están vivos a causa de la justicia" (Rom 8,10). Esta paradoja, irreductible, regirá todo lo que sigue. "El cuerpo está muerto a causa del pecado": vivimos en un mundo caído y, por tanto, no sólo biológica sino teológicamente moribundo, con su finitud inquebrantable y con todas las estructuras duras e igualmente inquebrantables que el pecado -que se reinicia con cada nueva vida- le impone. En este mundo vivimos los que hemos muerto en Cristo; no somos *de* este mundo, pero Cristo nos invita a unirnos a él en él, a ser heraldos de la nueva realidad, a vivirla y, de hecho, a imprimir la nueva vida en el mundo.

Así pues, nos enfrentamos a una grave cuestión: Dado este mundo esencialmente cerrado en sí mismo, ¿hasta qué punto es posible

sembrar en él las semillas de una apertura que viene de Dios y va hacia Él? ¿Pueden sembrarse semillas inmortales en una tierra "muerta", es decir, sujeta a la muerte en todas sus dimensiones? Si el hombre conoce y busca una libertad que sólo se refiere a sí mismo (ya sea individual o socialmente), ¿es posible implantar en él una libertad totalmente distinta, que viene de Dios y que tiene a Dios como meta? No puede ser imposible; de lo contrario, Cristo, rechazado por el mundo pero resucitado corporalmente de entre los muertos, no se habría limitado a prevenir a sus seguidores contra los hombres (Mt 10, 17) y a predecir que serían odiados por el mundo (Jn 15, 19): tampoco los habría enviado al mundo entero a predicar su mensaje (Mt 10; 28, 19), como ovejas entre lobos (Mt to, 16). Pero de hecho lo hizo, pues a Él, el Nuevo Adán, le fue dado todo poder no sólo en el cielo, sino también en la tierra, en la vieja y recalcitrante tierra (Mt 28, 18). Por la gracia de Cristo son posibles cosas imposibles por la gracia y el favor del mundo. Hemos expuesto el aspecto de la imposibilidad en los capítulos sobre el creciente rechazo del mundo y la necesidad permanente del martirio de sangre. ¿No deberíamos añadir algo sobre el aspecto de la posibilidad? Dicha posibilidad no debería limitarse al ámbito privado del ejemplo y de la influencia interpersonal (pues siempre ha habido casos de santidad radiante, siempre ha habido conversiones sorprendentes): seguramente también debería dirigirse al ámbito público que se rige por las leyes de la sociedad, de la economía y de la política. ¿Puede existir una plenitud de sentido estrictamente interna, mundana? ¿Puede existir una "política de las ovejas" influyente, por ejemplo, a través de una "política de la impotencia"?

Gaudium et spes, luctus et angor luchó contra esta paradoja y trató de plantear las cosas de la manera más positiva posible (aunque dejando de lado la ley apocalíptica del "no" cada vez mayor que se opone al "sí" cada vez mayor). Apelando a la humanidad común del hombre, la Constitución pastoral hablaba mucho de lo que puede ser "genuinamente humano" (1), "plenamente humano" (11, 1), "supremamente humano" (11, 3), y "razonable y humano" (63, 3), si toma del Dios-hombre la norma de lo humano: "En realidad, sólo en el misterio del Verbo hecho carne se aclara verdaderamente el misterio del hombre", pues el primer Adán fue "tipo" del Segundo, que, revelando el misterio del amor de Dios, declara al hombre su naturaleza y su vocación (22, 1). Así se resuelve, por fin, la cuestión del sentido y de la verdad de la existencia humana (41, 1), que la

Constitución plantea continuamente bajo nuevas formas y que toda respuesta puramente inmanente al mundo no logra abordar (4, 1; 10, 1; 33, 2; 36, 3, etc.). El hombre sólo puede existir si es capaz de atribuir un sentido a sus acciones dentro del mundo, aunque este sentido no le satisfaga en última instancia. Así pues, la cuestión del sentido constituye la verdadera base del diálogo entre la Iglesia y el mundo (40, 1).

El hombre se caracteriza como "el punto de encuentro de muchas fuerzas en conflicto": es consciente de sus "defectos" (y de sus logros limitados), y al mismo tiempo se ve impulsado por "anhelos ilimitados". A un nivel más profundo, se siente un "pecador", coartado en su libertad, que se encuentra haciendo cosas que desearía no haber hecho. Además, todas las "discordias de la vida social" proceden de su propio ser. Lamentablemente, las ideologías y el peso opresivo del sufrimiento impiden a los hombres ver "el *carácter dramático* de esta situación", de modo que, o bien esperan "una emancipación auténtica y total de la humanidad por el solo esfuerzo humano... y un paraíso terrenal en el que se cumplan todos los deseos de sus corazones", o bien, "habiendo perdido la fe en la vida, ensalzan el tipo de temeridad que vaciaría la vida de toda significación en sí misma y la revestiría de un significado de su propia invención" (*id*)2. La cuestión no es la de los bienes finitos. Se trata del Sí o del No al bien absoluto, del que siempre se ocupa la libertad (aunque no busque ese bien en Dios). En consecuencia, la existencia humana se describe como un campo de batalla: "El hombre, por tanto, está dividido en sí mismo. En consecuencia, toda la vida de los hombres, tanto individual como social, se muestra como una lucha, y *dramática*, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas". Lo trágico es que el hombre "se ve incapaz por sí mismo de vencer los asaltos del mal" y por eso se siente "atado por las cadenas" (13, 1), a pesar de la aspiración universal a la libertad y a la justicia, más fuerte ahora que nunca (9).

Nuestra época se caracteriza ante todo por los éxitos de la técnica (5, 1-3; 6; 20, 1; 23, 1; 35, 1; 57, 3), que se fundamenta en el "avance de la ciencia" (44, 2) y proporciona las condiciones para el "progreso económico" (64s.). ¿Crea también condiciones favorables para un "progreso cultural" que "humanice la vida social tanto en la familia como en toda la comunidad cívica mediante el perfeccionamiento de las costumbres y las instituciones" (53)? En este punto la Constitución empieza a mostrar las debilidades que se han reconocido en parte (pero sólo en parte). Señala, con razón, la tendencia a la uniformidad

que caracteriza la tecnologización de la tierra (54) y los problemas asociados a ella, es decir, la pérdida de la tradición; la fragmentación del conocimiento en disciplinas individuales; la especialización y la pérdida de una educación global; la creciente tensión entre la cultura de masas y la auténtica educación de unos pocos; la tensión entre un "humanismo puramente terrenal e incluso hostil a la religión" y la auténtica trascendencia (56; 61, 1). Al mismo tiempo -y éste es el problema no reconocido- se supone una convergencia ideal entre esta "cultura universal" (*universalis cultura*, 61, 3) y la catolicidad de la misión de la Iglesia (58, 2). Este supuesto es muy abstracto. Por ejemplo, se dice que los resultados de la psicología y de la sociología en particular deben ser aplicados por los cristianos, pero no se menciona el hecho de que estas ciencias antropológicas no son neutrales, sino que están marcadas por los principios cristianos o anticristianos que las informan; el Concilio no señala que sus resultados, ya sean espurios o auténticos, deben ser examinados con respecto a los axiomas sobre los que descansan, e incluso pueden necesitar ser desmontados y reconstruidos.

Por supuesto, es correcto fomentar el "diálogo" (25, 1) entre quienes construyen una cultura puramente mundana y el anuncio cristiano del reino de Dios para promover la búsqueda de sentido. Es esencial que los cristianos presten atención a los resultados válidos de la investigación y de las realizaciones humanas (44), que pongan sus esfuerzos en proyectos compartidos en beneficio de la humanidad (31, 3; 43, 2; *libenter cooperari*) y que no incurran en evasiones "religiosas" (43). Pero, por otra parte, se es demasiado poco consciente de los demonismos que actúan en la tecnologización total de la naturaleza, de la sociedad y del individuo; se aprecian demasiado poco los problemas que encuentran los cristianos al cooperar con tales proyectos "titanistas". Por un lado, se tacha y condena la carrera de armamentos (81), pero ¿qué ocurre con los estragos causados por los medios de comunicación de masas? Se insiste en la obligación absoluta de reducir las diferencias entre ricos y pobres, se critica con dureza el abismo que separa a las naciones ricas de las pobres (66; cf. 8), y se insiste en los derechos humanos inalienables de todos (26); pero, si alguna vez todos los hombres alcanzan un nivel de existencia confortable, ¿se verán movidos a considerar sus bienes culturales manufacturados "como salidos de la mano de Dios", para ser utilizados y disfrutados "en un espíritu de pobreza y libertad" (37)?[3]

La Constitución es consciente de que el *individuo*, con su

contradicción interior, tendrá que mantener el "adusto combate con las potencias del mal, prolongándose . . . hasta el último día" (37). Sin embargo, con su suposición de la mencionada convergencia entre la cultura mundial y el ideal católico de la Iglesia, no se hace referencia a un combate correspondiente a nivel *social*, a nivel de la cultura y la política, donde la batalla está destinada a ser aún más dura, ya que, per se, las estructuras sociales inmanentes al mundo no trascienden este mundo. Hay continuas referencias a Jesucristo como corona del humanismo cristiano, que ha proporcionado el principio fundamental de la socialización de la humanidad en su mandamiento del amor, y más aún en su muerte "por todos" (32, 3; 22, 3,5); pero, cuando se trata de la creación de solidaridad entre la familia de naciones, parece ser un mero *deus ex machina* (26, 4; 30, 2; 32, 5). A través de la influencia de los cristianos, el mundo terrenal debe convertirse en *materia regni coelestis* (38), y las energías de la naturaleza deben hacerse útiles, para que, en "ese día futuro", "la humanidad misma se convierta en una ofrenda aceptada por Dios" (*ibid.*). Es cierto que el documento afirma que "debemos tener cuidado de distinguir claramente el progreso terrenal del crecimiento del reino de Cristo"; no obstante, habla del crecimiento del "cuerpo de una nueva familia humana", "prefigurando de algún modo la era que está por venir" (*aliqualem novi saeculi adumbrationem*) y ensalza el progreso mundano como "de interés vital para el reino de Dios, en la medida en que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana" (39). ¿No da Pablo el veredicto final sobre el destino del mundo y todas las realizaciones del hombre en él, cuando dice que toda la obra del hombre debe pasar por el fuego del juicio, que probará cuánto de ella se construyó sobre el fundamento de Jesucristo y cuánto no (1 Co 3,11-15)? Todo lo que la humanidad habrá amasado difícilmente merecerá ser llamado "ofrenda" aceptable a Dios; a lo sumo, como coincidía Teilhard de Chardin con Maurice Blondel, irá a hacer una pira, dispuesta a recibir el fuego transformador de Dios5.

Desde este punto de vista, podemos echar un vistazo a la llamada *teología de la liberación* y apreciar su urgencia y su naturaleza compleja. Su mayor peligro reside en su tendencia a vincular las relaciones del primer y el segundo Adán, la acción terrena y el reino que desciende de Dios, dentro de un único sistema o visión de conjunto; al hacerlo, sucumbe de un modo nuevo al racionalismo teológico. Su apelación a "la primacía de la praxis" tampoco contribuye a cambiar la situación. Pero, puesto que esta apelación a

los cristianos, esta llamada a su cooperación crucial y transformadora del mundo, está en el corazón del cristianismo, revela la dramática situación del cristiano en este mundo como quizá ninguna otra cosa lo haga. Lo mostraremos en cuatro pasos.

1. Desde el Génesis, el hombre está llamado a modelar la tierra a su semejanza, que es la semejanza de Dios. El Evangelio no suprime este imperativo, sino que le da una orientación y una referencia concreta: las palabras, los hechos, la obra realizada por el Logos deben ser proclamados a todas las naciones participando en la construcción del mundo. Pablo no se considera dispensado del trabajo (como tampoco Jesús, el artesano); él "con fatiga y trabajo ha trabajado noche y día" y "no ha comido el pan de nadie sin pagar" (2 Ts 3,8). Su ejemplo es normativo: "El que no quiera trabajar, que no cate" (3,10). Pero, ¿qué ocurre si la organización del trabajo humano se sirve de éste para acrecentar un poder que ejercen, no los trabajadores, sino quienes recogen sus frutos? El trabajo, como tal, tiene por objeto obtener poder sobre la naturaleza, y la voluntad de poder aumenta con cada éxito; así pues, difícilmente se puede decir en qué momento trabajar por pura supervivencia se convierte en trabajar por pura dominación. No importa si dicha dominación tiene como objetivo la riqueza ilimitada o el almacenamiento ilimitado de armas (con el fin de lograr un poder aún mayor): en cualquier caso, se ha cruzado el umbral hacia un propósito que es inmoral porque es inhumano. El aspecto inhumano se ve inmediatamente en la explotación de los trabajadores, que son considerados y tratados como meros medios para el poder. Es evidente que el cristiano debe lanzarse a los engranajes de esta maquinaria despiadada y, como insiste incansablemente la Constitución pastoral, urgir las proporciones humanas (que ha discernido en Jesucristo) contra las dobles desproporciones del poder excesivo (en la opulencia y el imperialismo) y la impotencia (en la pobreza). Si tiene alguna posibilidad de frenar al menos las fuerzas demoníacas inherentes a las dos desproporciones, o si la espiral de poder seguirá girando implacablemente y le aplastará, es otra cuestión. Debe intentar, habiéndose equipado con el conocimiento y la habilidad adecuados, apelar a la dimensión humana que está viva en todos los hombres que no están totalmente corruptos y espiritualmente muertos. Sin embargo, cualquier éxito será siempre precario en términos terrenales: el poder, en manos de hombres esencialmente codiciosos, sigue siendo ambivalente. Lo mejor que puede lograrse es un equilibrio temporal, no entre una miseria

intolerable y un lujo insensato o una voluntad de poder titánica, sino entre una pobreza soportable y una existencia cómoda que se preocupe por el mundo en su totalidad. Este intento cristiano de ayudar a cada ser humano a vivir de una manera acorde con los derechos humanos universales y la dignidad de la persona será cada vez más cuestionable cuanto más se acerque a su objetivo. Esto se debe a que los bienes culturales que ahora están disponibles para ser endosados a los pobres (y por los que ellos mismos se esfuerzan) se originan en ese mismo reino de la tecnología que se caracteriza por una insaciabilidad y una cultura de masas (¡o no cultura!) que son destructivas para la persona. Estos rasgos destructivos son transmitidos por los países ricos a los pobres tanto más fácilmente cuanto que estos últimos apenas han experimentado una época de algún tipo de cultura "personal".

Esto significa que la liberación cristiana en nombre de la libertad de Cristo *también* tiene que apoyarse en los medios (insuficientes) de la vieja época y debe resignarse al fracaso, por muchos esfuerzos terrenales que ponga en la tarea. El axioma tantas veces repetido de Claudel se aplica aquí una vez más: A los cristianos no se les exige la victoria, sino la resistencia y la firmeza. En términos terrenales, su Maestro es un vencedor que fue vencido.

2. ¿Qué tipo de victoria fue la de Cristo? En última instancia, seguramente, en la Pasión *ya no* resistió al poder superior del mal, sino que permitió que se ensañara con él, el indefenso, y así se consumiera. La no resistencia propuesta por Cristo en el Sermón de la Montaña, ¿debe aplicarse sólo a la esfera privada e interpersonal y no también al ámbito social y político? "Cristo proporcionó el espíritu y la motivación, Gandhi el método", dijo en una ocasión Martin Luther King. Las tácticas actuales de no violencia,[6] empleadas de muy diversas maneras y con muy diversos fines, y ante las que la violencia injusta debe finalmente capitular, pueden constituir una conmovedora apelación a la dimensión humana en el corazón de todo hombre; en última instancia, la clemencia cristiana raramente faltará (incluso en el caso de Gandhi) en tales apelaciones. Sin embargo, se plantean dos cuestiones. ¿Puede un Estado prescindir de forma realista de los órganos de poder si ha de mantener el orden público contra todo tipo de delincuentes? ¿Cómo puede evitarse que esos órganos de poder (policía, ejército) sean utilizados indebidamente por quienes ostentan el poder? La otra pregunta es más profunda: ¿Puede la Cruz de Cristo convertirse en un instrumento "táctico" en cuestiones puramente de

este mundo? Puede el *agapē* que todo lo sufre y todo lo soporta (1 Cor 13,7) proporcionar una técnica para la consecución de objetivos políticos? No es esto el intento de tomar la "virtud divina" -es decir, algo que es y sigue siendo propiedad de Dios- y manipularla en el escenario humano? Dicho así, está claro que ya hemos cruzado un límite, por difícil que sea definirlo. El cristiano puede intentar ejercer influencia en el espíritu del Sermón de la Montaña, y también llegar a las masas, y probablemente no se preocupe demasiado si ocasionalmente, en este espíritu, se encuentra al otro lado de la frontera con la táctica política. En la frontera, sin embargo, tendrá que reflexionar sobre las realidades de las relaciones de poder terrenales. Por lo que a él respecta, puede elegir el camino del martirio por la justicia de Cristo, pero es cuestionable que pueda imponer legítimamente esta elección a una gran multitud en aras de objetivos políticos, o incluso humanos. Esta "política de la Cruz" puede convertirse en un mero ingrediente parcial en los cálculos políticos generales sobre la viabilidad de la justicia terrenal. Es significativo que, cuanto más avanzaba Gandhi en su camino, más aislado se volvía su papel.

3. Después de todo, ¿hay que oponerse a la violencia con violencia? La estrategia de la Cruz fue una estrategia en la muerte, en el cruce de la frontera hacia el reino del más allá. Como estrategia, no puede aplicarse en su totalidad -o como única- en medio de las luchas terrenales por el poder. Por otra parte, no tenemos ningún ejemplo de la vida de Jesús en el que luchara por su causa con medios terrenales de poder. (Ni siquiera la purificación del Templo.) Y es del todo irrelevante intentar revivir la teología veterotestamentaria de las guerras "santas" de Yahvé; como mucho pueden considerarse *typoi*, anticipaciones (1 Cor 10:6); los cristianos no pueden reclamarlas como propias a la manera del Islam. Simplemente, sin embargo, existe el orden del antiguo eón con sus severas leyes (incluido el Estado, que esgrime la espada en nombre de una justicia superior: Rom 13), y los cristianos siguen viviendo dentro de este viejo orden, que, cerrado en sí mismo e incipiente como es, no puede ni debe ser "teologizado". El político y el sociólogo cristianos deben tener un realismo que proceda de una evaluación sobria de las relaciones de poder terrenales. No se justifican simplemente por la teología ("El que toma la espada perecerá por la espada", Mt 26,52), sino que, en caso de necesidad, el hombre puede recurrir a ellas en defensa propia. Incluso en las parábolas de Jesús, encontramos un cálculo sereno de lo que se puede

conseguir con el poder terrenal y lo que no (Lc 14, 31). Hay una parábola notable (Lc 16:1-9) en la que el administrador de las "riquezas injustas" es alabado, no por sus acciones fraudulentas, sino por su astucia puramente humana. Las "riquezas injustas" es un hebraísmo que designa todas las riquezas, incluso las legítimamente adquiridas, en la medida en que siempre se aferra a ellas alguna injusticia (Eclo 27,2).7 Pero es posible ser "fiel", leemos, en el uso de estas "riquezas injustas": por consiguiente, es a este tipo de "fidelidad" al que se le pueden confiar "las verdaderas riquezas" (Lc 16,11). El contacto de Jesús con los recaudadores de impuestos demuestra que conocía bien esta zona fronteriza. Mammón, "el engaño de las riquezas" (Mc 4,19 AV), es una forma de esos bienes puramente mundanos que no pueden entrar en el reino de Dios; el uso de la fuerza es otra de esas formas que, como *ultima ratio-en* el ámbito individual y social-pertenece a la existencia en la cárcel de la finitud. Además, los límites del uso de la fuerza no son fácilmente identificables: pueden comenzar mucho antes de que la sangre se derrame abiertamente; y ¿no es un hecho que muchas de las tácticas de la no violencia son (paradójicamente) una manifestación de poder, una forma de utilizar medios inusuales para obligar a alguien que es exteriormente más fuerte a hacer lo que no quiere hacer?

4. Tenemos el estricto deber cristiano de luchar por la justicia social en favor de los pobres y oprimidos. Es una "obra de misericordia" espiritual y corporal, una obra según la cual el cristiano, y de hecho todos, serán juzgados. Pero como ni los objetivos ni los medios son claros -lo que nos lleva a preguntarnos en qué momento la ayuda ofrecida, el grado de bienestar perseguido, empieza a ser peligroso para el destinatario-, esa lucha sólo puede ser un elemento dentro de una lucha más global, a saber, la batalla del Logos. Lo que Lucas denomina "verdadera riqueza" (16:11) es algo más que libertad política y económica, pues ésta, dentro del enmarañado contexto de la política mundial (y, más aún, de la economía mundial) sólo puede ser una libertad totalmente relativa. La "verdadera libertad" la concede Dios mediante el don de su Espíritu Santo, e incluso alguien pobre y oprimido puede participar de ella y vivirla conscientemente, no menos que el prisionero del campo de concentración y del Gulag. Un hombre como Maximiliano Kolbe manifestó esta libertad en grado sumo. Sólo si comprendemos la diferencia entre la libertad cristiana y la libertad ordinaria, civil, podremos entender la aparente indiferencia de Pablo ante la institución de la esclavitud; muestra cómo "la libertad en Cristo

trasciende toda libertad humana y toda falta de libertad". Esta libertad en Cristo no depende de "si los hombres me permiten o no ser libre. . . . En Jesucristo no hay esclavo ni libre" (Gal 3,28; Col 3,1 1).[8] El testimonio (*martyrion*) que dan los cristianos frente al poder superior del mundo es una *ultima ratio* muy distinta y superior a la que acabamos de comentar, aunque pueda haber una transición fluida entre la no violencia (e incluso el propio uso de la violencia, entendida como autodefensa necesaria de la sociedad) y este testimonio en carne propia. El hecho activo por el que, en libertad cristiana, una persona concluye su existencia terrenal constituye la transición de la esfera cerrada del primer Adán a la esfera abierta del Segundo. Y, puesto que el Apocalipsis sólo retrata los opuestos extremos en la batalla del Logos, representa todo testimonio de Jesús en el mundo en esta situación fronteriza.

Aquí, sin embargo, debemos recordar que, en la historia de la Iglesia, al período de los mártires siguió el de los monjes. Sus vidas eran un testimonio de entrega total y, como tal, equivalían al martirio. La Constitución pastoral no pierde la ocasión de mencionar esta vocación, además de la de promover directamente la liberación terrena (38). La teología monástica, comenzando por Orígenes, subrayó con mayor fuerza que esta vida tiene el carácter de una batalla y también destacó la contribución social que aporta a toda la batalla del Logos: mientras Moisés en la montaña alce sus manos a Dios, los hijos de Israel en la llanura podrán triunfar en su batalla (Ex 17, 8 ss.).).[9] Por otra parte, esta zona superior de la teología de la liberación demuestra que todas las zonas intermedias, a pesar de su urgencia, deben considerarse relativas, al menos cuando tienen en primer plano la liberación política y económica. Los demás movimientos de liberación sólo merecen credenciales teológicas si se desarrollan en el horizonte de esa liberación última conquistada por Cristo y para él.

3. Un duelo entre dos muertes

1. "El último enemigo a destruir es la muerte" (1 Co 15,26). Es el último porque la muerte misma es el aniquilador universal y radical. Pero, ¿cómo puede un aniquilador ser aniquilado si no es por sí mismo? Un profundo abismo se abre con esta idea, y sólo allí, en su profunda oscuridad, puede tener lugar el dramático (y melodramático) desenlace final. Al seguir la "batalla del Logos", nuestra mirada se ha

desplazado de Jesús, que reúne separando y cuya reunión provoca una separación cada vez mayor. Al principio, se dirigió hacia la forma dramática de su obra, la Iglesia. Luego se dirigió a esa extraña zona de penumbra entre los dos eones, en esa campaña interminable para llevar la libertad del reino de Dios al reino de este mundo, una campaña que parecía no llevar a ninguna parte. ¿Es esto todo lo que el cristiano puede señalar al final: la obra de Jesús en decadencia, su programa incapaz de aplicarse plenamente? ¿No tiene su mensaje un efecto paralizante en el momento crucial en que se requiere el valor definitivo del guerrero? ¿No tienen razón *los Justos* de Camus al dejar de lado el cristianismo como algo ineficaz, mientras se resuelven a realizar la obra absoluta y "morir impersonalmente por la justicia en el mundo"?[1] En conclusión, por tanto, debemos apartarnos de los protagonistas de la Iglesia y de sus actos y mirar una vez más al "Precursor" (*prodromos*, Heb 6,20), que, en un combate singular, decidirá el resultado de toda la batalla.

En *los Prolegómenos (Theo-Drama* I, 369-408), examinamos con cierto detalle la asombrosa multiplicidad de facetas de la muerte. Muchos aspectos -todos igualmente válidos- giraban en torno a su misterio y, aunque a menudo se interpenetraban y se cruzaban, no podían hacerse coincidir. Lo mismo ocurrió, de forma aún más tentadora, en nuestro examen de la muerte dentro del horizonte del drama de la acción humana (este volumen, 117-35): nos resultó imposible superar la contradicción entre la certeza de la muerte y la vaga esperanza de sobrevivir. Esto no era menos cierto en el Antiguo Testamento, donde la línea de la muerte está más despiadadamente trazada que en aquellas culturas que velan el radicalismo de la muerte con postulados y sueños de inmortalidad y donde el creyente que espera en el Dios de la alianza se enfrenta a la certeza de perderlo todo en la muerte.

Se ha dicho que no sabemos cómo entendió Jesús su propia muerte. Y si aceptamos la afirmación de Pablo de que Jesús, al morir, venció a la muerte y le quitó su aguijón, se deduce que tampoco podemos estar seguros de saberlo. Porque, en ese caso, debe haber conseguido reconciliar todas las máscaras y rostros contradictorios de la muerte en un único semblante, superando incluso la contradicción del Antiguo Testamento. Esto, a su vez, debe haber resultado en una invisibilidad e intangibilidad que le afectó a él, el Actor, tanto como a nosotros, los espectadores, al menos en la escena del enfrentamiento decisivo. Para aproximarnos al significado de esta escena final,

veremos los diversos aspectos dramáticos de la muerte (expuestos *en los Prolegómenos*) junto con la soteriología que hemos presentado en este volumen. Poco a poco veremos emerger el concepto fundamental que resultó ser el centro de la cristología tal como se desarrolló en el tercer volumen de *Teo-Drama*, un concepto que lo sustenta y lo explica todo.

Hemos distinguido siete aspectos de la muerte, ilustrándolos con ejemplos del drama: la muerte como destino; la muerte como intérprete de la vida; la muerte inmanente a toda existencia humana; la muerte como acto decisivo de la vida; la muerte como expiación; la muerte como expresión del amor; la muerte en nombre de otro. Estos aspectos interrelacionados pueden reducirse a tres principales: (1) La muerte como destino. La muerte es lo que siempre nos amenaza desde fuera, a la vez incierto y absolutamente cierto; los hombres lo exteriorizan en "danzas de la muerte" (Ionesco), y al mismo tiempo tratan ansiosamente de ocultárselo. (2) La muerte, inmanente en cada momento de la vida, se convierte per se en *intérprete* de la vida, de la significación o no significación, del sentido o sinsentido del conjunto de la vida vivida y de todas sus partes. Aquí sigue siendo incierto si la muerte, el aniquilador (y por lo tanto el único elemento real), sumerge todo en su sinsentido, o si, frente a la actividad aniquiladora de la muerte, las situaciones finitas se destacan en una especie de finitud trágica [validez final: *End-Gültigkeit*]. (3) La muerte es un *acto* final, con muchas facetas, pero siempre es una autosuspensión, un acto tan omniabarcante que sólo puede realizarse mediante la inversión de toda la existencia. Está relacionada o es idéntica al amor absoluto, que en última instancia exige la suspensión del yo aislado; puede consistir en la expiación (exigida por otros o asumida por uno mismo) de alguna transgresión que de otro modo no puede ser expurgada; por último, puede ser representativa, en la que una persona muere en nombre de otra o incluso asume la terrible forma de morir de esta última.

Los tres aspectos son a la vez exclusivos e inclusivos. Si la muerte es un destino que amenaza desde fuera, no puede ser un hecho; y, si amenaza la vida y la cuestiona, no puede ser su intérprete. Pero, en la medida en que el hombre sabe que morirá con toda seguridad, y tiene su muerte siempre ante sí consciente o inconscientemente, está obligado a evaluar todo lo que experimenta y hace sobre el trasfondo de esta amenaza siempre presente; ello le permitirá conceder mayor o menor valor a las cosas y a las posibilidades que sugieren. Es cierto

que la muerte es sobre todo algo que se sufre, por lo que no puede ser explícitamente un *hecho*. No obstante, siempre hay algo de hecho en ella: la muerte, como hecho, extrae las consecuencias del modo en que el hombre la ha visto y apreciado como algo que está a la vez *dentro de* él, como *existentiale*, inmanente a su vida, y *delante de* él, como destino ineluctable. Así vemos que, si bien las innumerables facetas de la muerte presentes en la realidad empírica son mutuamente irreductibles, existe una especie de ósmosis entre ellas en virtud de la omnipresencia de la única muerte.

Tanto si la muerte puede considerarse como el intérprete de una vida que ha llegado a su fin como si es el acto por excelencia de la persona viva en el acto de entrega de sí misma, sigue siendo el destino de todos los hombres. Esto es cierto incluso para el suicida que lo elige libremente como el menor de dos males. Al suicidarse, el hombre abraza la muerte, no porque le destruya, sino *a pesar de* que le destruye. En *Los demonios* de Dostoievski, el suicidio de Kirilov, el acto que supuestamente demuestra que el hombre es igual a Dios, equipara lo absoluto de su destino elegido con lo absoluto del ser divino, una ecuación sin sentido que ilustra *la apología* de Dios que hace Dostoievski. Cuando alguien se sacrifica por otro (*Alcestis*, *Réquiem por una monja* de Faulkner), por la ciudad (*Die Burger von Calais*), por el país (*Iphigeneia*), el destino le golpea ahora, pero tarde o temprano golpeará a los que así se han librado. Tanto si se la soporta pasivamente como si se la abraza activamente, tanto si se la teme como si se la anhela, la muerte sigue siendo el destino del hombre, el hacha que un día, sin falta, descenderá sobre toda la vida humana finita, la vida que antes ni siquiera existía.

Hay algo de "ejecución" en la muerte como tal. Revela una conexión interior con la culpa asociada a la existencia, una culpa consciente que siente sobre todo el individuo, pero que también incluye a todos aquellos para quienes la conexión no es evidente (por ejemplo, los niños). De un modo u otro, la muerte parece siempre *merecida*; a la gente le gusta atribuirle un valor expiatorio: el castigo de la muerte, o incluso una muerte asumida por uno mismo, parece equilibrar la culpa que un hombre ha adquirido. "Una muerte libremente elegida es la única que puede romper las cadenas del destino "[2]. Sin embargo, esta visión sólo es posible en el contexto de consideraciones puramente sociales (el Estado no puede hacer más que matar al criminal por el bien común) o de una cosmovisión religiosa que plantea una conexión entre la culpa y el destino (como en la tragedia griega y sus

sucesoras). Sin embargo, ¿sigue existiendo esta relación si Aquel ante quien el hombre es principalmente culpable no es ni la sociedad ni el destino soberano, sino el Dios vivo ante cuyo tribunal debe comparecer? Tanto si la muerte, como destino, es sufrida por el hombre como si es deliberadamente ejecutada por él (¿a modo de expiación?), no puede manipular su significado. Puede aceptarla como castigo merecido, pero no puede saber si anula o no su culpabilidad.

Repetimos: mientras la muerte sea el destino, la espada de Damocles que pende sobre cada momento de la vida, segura de caer algún día, su estatus como intérprete de la vida y como acto deliberado sigue siendo cuestionable.

Es un intérprete discutible: ante un cielo velado, puede conferir un cierto patetismo impresionante a la singularidad de un personaje humano redondo (como en el drama griego), pero qué pocas veces ocurre esto, y con qué frecuencia el hilo del destino se corta antes de que el tejido esté completo -o bien todo el tejido queda confuso. Y en ambos casos, cuando una figura condenada a la ruina se ve forzada a la inmortalidad o cuando tal intento fracasa, surge la pregunta: ¿Estamos justificados, sobre la base de los fragmentos de sentido descubiertos en nuestra finitud, para concluir que existe un cumplimiento eterno del sentido al otro lado del destino? Una y otra vez se han realizado apasionados esfuerzos religiosos y filosóficos para demostrarlo. Pero en la mayoría de los casos, seguramente, esto implicaba un desplazamiento del sentido desde lo terrenal y único hacia la anhelada eternidad o recurrencia (reencarnación). Esto es así incluso en el caso de Platón, a pesar de su apego al mundo: el caleidoscopio de la vida, incluso la vida política con sus importantes consecuencias, es en última instancia una obra de marionetas. En comparación con este cambio de énfasis, los hechos trascendentales que encontramos en Homero (con el trasfondo del sombrío Hades) y, más aún, en los trascendentales tratos de Israel con su Dios (con el trasfondo del olvido en el Seol), son de un calibre y peso muy diferentes. Dios, que da tanta importancia a la vida (Sal 72,14) y a la muerte (Sal 116,15) de sus fieles, podía exigir una relación absolutamente absoluta con el hombre dentro de su existencia finita, sin perspectiva de vida futura. Para estas almas fieles, privilegiadas de gozar del favor de Yahvé, este último era tan abrumadoramente significativo que cualquier cuestión de una vida después de la muerte era sencillamente superflua. Las quejas sobre el destino inevitable de la muerte, anunciada de diversas maneras incluso en vida,

sencillamente no se producían. ¿No pone esto, una vez más, un signo de interrogación sobre todas las insinuaciones y postulados (hasta las reflexiones de G. Marcel, incluidas) que pretenden "eternizar" lo que se ha iniciado en esta vida?

A continuación llegamos a la muerte como acto deliberado. Aquí el hombre se aferra activamente al destino [*Verhängnis*] que pende sobre él; la muerte, en consecuencia, puede interpretarse como el derribo [*Ab-Hängen*] de lo que pendía sobre él [*das Verhängte*], como la reconciliación del conflicto último en el Ser (Hölderlin le da su máxima expresión en su *Empedokles*). O puede romper el poder de su propio destino sufriéndolo por adelantado, en vida (esto se expone de la forma más bella en *Prinz von Hamburg* de Kleist). O, incluido de antemano en la ecuación, puede asumir la expiación de algún acto monstruoso en aras de la justicia universal (como en *Les Justes* de Camus). La cuestión es siempre si esta anticipación de la muerte, este adelantarse a ella, puede realmente despojarla de su carácter de destino. Empédocles puede arrojarse al Etna, pero ¿acaso la redención del mundo no sigue siendo pura fantasmagoría?

2. La muerte, por lo tanto, debe ser despojada de su carácter de destino, o éste debe ser cambiado de tal manera que su aguijón sea eliminado. (Pues su aguijón siempre permaneció, incluso cuando se transformó en intérprete de la vida, o en obra última de la vida). Hay que encontrar un tipo de destino cualitativamente diferente y más profundo para superar desde dentro la mortandad de la muerte.

Así, sin darnos cuenta, nos hemos acercado a la teología de Anselmo. También él buscaba una muerte inmerecida, sufrida por alguien totalmente libre de culpa y que, como tal, no estuviera sujeta al destino. Además, esta muerte debía ser aceptada libremente (*sponte*) por la persona más valiosa imaginable, superando así todas las muertes sujetas al destino en las que se incurre por culpa. El planteamiento de Anselmo era correcto, pero no lo llevó lo suficientemente lejos; sólo comparó el valor externo de los dos tipos de muerte, no su calidad interna. Debemos recordar esto: para que la muerte expiatoria de Jesús sea realmente representativa ("por nosotros"), debe compartir la experiencia que tenemos del destino; debe comprenderla y abrazarla. La muerte como destino debe ser superada desde dentro, por algo más mortífero que ella misma. La muerte como destino, en todas sus dimensiones y aspectos, debe ser superada por un grado mayor de mortandad; así la muerte, profunda y mortalmente herida, puede ser "tragada" por la realidad más

abarcadora. En la medida en que la muerte es superada en esta lucha, podemos hablar de un duelo entre la vida y la muerte (*mors et vita duello conflixere mirando*), pero igualmente, y a un nivel más profundo, se trata de un duelo entre la muerte y ella misma, un duelo entre dos formas de muerte. La forma más intensa, más radical, vence a la otra y se apodera de ella. Esto difiere de la versión anselmiana y la complementa.

Jesús debe, pues, someterse al destino de la muerte. No se adelanta a la muerte por su propia acción; la espera, sin saber cuándo le llegará su "hora". En este punto, difiere esencialmente de la imitación más extraña que encontramos de él en *Les Justes* de Camus, donde los "justos" se apoderan de la muerte en aras de la justicia mundial: "Pagamos más de lo que debemos. Eso significa morir dos veces". Con gran perspicacia, sin embargo, uno de ellos se da cuenta de que este hecho, tan cercano a la propia muerte de Jesús, es en realidad, como *hecho*, lo contrario de ella: "Hemos cargado con la desgracia del mundo. Eso es lo que hizo él. ¡Qué valentía! Pero a menudo me parece una especie de orgullo, que debe ser castigado. . . . Pagamos este orgullo con la vida "[3.]

La muerte de Jesús, por la que tomó sobre sí la desgracia, la culpa del mundo, no fue el resultado de un orgullo titanista; no fue una hazaña al estilo de Atlas. Lo vemos en la forma en que dejó la "hora" al Padre. En cualquier caso, no carga sobre sí la culpa del mundo (como hacen *Les Justes*), sino que deja que la "hora", a su debido tiempo, la cargue sobre él. Su planteamiento no es heroico: no se enfrenta a esa culpa y resuelve cargar con ella; la vive como algo insoportable que sólo puede soportarse *en obediencia* a la voluntad del Padre.

Esta es la palabra crucial. Anselmo ya había identificado la obediencia como la unidad superior del libre albedrío (*sponte*) y la docilidad (arriba, pp. 255-61). Para que esta obediencia sea distinta de la de cualquier moribundo que acepta su destino inevitable, debe ser el modo fundamental de toda la vida de Jesús. Sobre todo, debe regir su Encarnación (su *hacerse* hombre), en la que es "arrojado hacia la muerte", y distinguirlo así de todos los demás seres humanos que son así "arrojados". Debe hacerse hombre en libre obediencia para que *su* muerte venza a la muerte. En este punto preciso, además, su muerte se convierte en el intérprete legítimo de toda su existencia. No como si (como en Anselmo) esta vida pasada en obediencia a su misión fuera insignificante en comparación con la muerte inmerecida que es la

única que cuenta. No: cada momento cuenta, cada expresión de vida activa, oculta y pública, pues todo contribuye a constituir esa Persona única, sin par, que, inseparable de la muerte y de la resurrección, es la revelación de la gloria de Dios en el mundo. Incluso en Pablo, que lee la figura de Cristo desde su centro en la Cruz-Pascua, se presupone siempre la vida de obediencia (Flp 2,7); Juan la lee desde el principio como "manifestación de la gloria" (2,11), "realizada" en la exaltación de la Cruz (19,30). Los Sinópticos marcan los pasos de la vida de Jesús a medida que avanza hacia la Cruz, subrayando hasta qué punto su muerte fue la clave de su vida. Esto no sólo es verdad para los discípulos, para quienes la verdadera figura de Jesús no puede separarse de esta muerte que lo interpreta todo; es verdad para el propio Jesús. Por una parte, la "hora" y el "bautismo" venideros estaban siempre presentes en su mente; por otra, sólo podía pronunciar y realizar sus palabras y hechos asombrosos si estaban respaldados, "cubiertos" de antemano, por su muerte, su "testimonio glorioso" (1 Tim 6,13). Nunca una muerte fue tan intérprete de una vida como aquí, donde la obediencia a su misión fue la forma interior de su vida; emergió desvelada en la muerte, sacando a la luz cada momento vivido de la vida.

En esa medida, esta muerte única fue también singularmente inmanente en su vida. No, repetimos, como si se hubiera transformado en un acto independiente por encima de la regla de la obediencia. Pero su muerte estaba omnipresente en su vida activa; era su forma interior. En efecto, en la última frontera -en la obediencia última- le fue posible hacer algo con esta muerte suya, compartiendo eucarísticamente su carne y su sangre. Sin embargo, sólo le fue posible utilizar su propia muerte de este modo cuando Dios y los hombres ya lo habían decidido. Por tanto, no tiene nada en común con el suicidio, sospecha expresada por los judíos (Jn 8,22).

3. Dicho todo esto, sin embargo, no hemos mencionado el hecho central, que es que Jesús con su muerte obediente se hace cargo de la muerte culpable que es nuestro destino. Esto, y sólo esto, puede minar la muerte desde dentro y quitarle su aguijón. Ya hemos indicado los puntos esenciales en los capítulos sobre "Cruz y Trinidad" (arriba, 319-32) y "Representación" (arriba, 332-38). El desamparo que reina entre el Padre y su Hijo crucificado es más profundo y mortífero que cualquier desamparo, temporal o eterno, actual o posible, que separe a una criatura de Dios. Todo pecado cometido en el mundo es soportado y expiado en la Cruz, incluso aquel pecado que por su misma

naturaleza "engendra" la "muerte segunda" (Ap 21,8; St 1,15); de ahí que la Cruz deba erigirse al final del infierno, sin equipararse a éste. Pues la Cruz es la pura obediencia que permanece intacta incluso cuando Dios se retira. En cada muerte, podemos ver cómo todo un mundo se derrumba en la ruina, ya que señala la desaparición no sólo del propio mundo y contexto del hombre, sino de todo el horizonte del ser que le dio sentido y ser en primer lugar.[4] Lo divino, por supuesto, es una parte implícita de ese horizonte para cada hombre, y, si es creyente, esto significa el Dios vivo, pero sólo como la meta de su fe. Para el Hijo de Dios, en cambio, ese horizonte es el Padre por y de quien vive en el Espíritu Santo en todo momento y de quien, en el amor eterno, recibe su misión. Ya hemos mostrado (*Teo-Drama* III, 191-202) en qué sentido esta receptividad puede entenderse como su "contemplación" del Padre y cuán variable puede ser tal contemplación. En la Cruz, la relación constante entre ambos ha asumido la modalidad de "abandono" por parte del Padre y, por tanto, de "pérdida" irremediable por parte del Hijo; en consecuencia, el Hijo experimenta la pérdida de un horizonte de sentido y de ser como ninguna criatura ordinaria puede ni poseer ni perder.

El Hijo muere al ser alejado del Padre, "hecho pecado" (2 Co 5,21). Esto sólo puede ser un acto único, un acto que abarca y fundamenta todo, en el que el pecado es ahogado de una vez por todas en el abismo de la obediencia absoluta. Como dice Pablo, "con su muerte murió al pecado, de una vez para siempre"; de modo que "la muerte ya no se enseñorea de él" (Rm 6,9s). Y aquí no debemos olvidar que, al "morir al pecado" de este modo, el Hijo sufrió la muerte *en y por* cada pecado individual que constituye la totalidad del mal del mundo, en la medida en que el Dios santo maldijo (y así desterró) en él todo lo hostil a la Divinidad. Por supuesto, podemos decir que el Hijo muere "a causa del pecado", pero a un nivel más profundo muere "a causa de Dios", porque Dios ha rechazado definitivamente lo que no puede reconciliarse con la naturaleza divina[5].

El Hijo "se humilló ("rebajó") a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte", no una muerte ordinaria, sino "la muerte de cruz" (Flp 2,8), que subyace a la anterior y la arrastra a su propio abismo. En este sentido, "la muerte será absorbida para siempre" (Is 25,8 Symm) o, como dice Pablo, siguiendo a Aquila: "La muerte es absorbida por la victoria" (1 Cor 15,54). El "aguijón de la muerte", es decir, su acicate castigador, su aspecto de destino ineludible, es "el pecado": y también el pecado es absorbido "para siempre" y "en la victoria". Y si "el poder

del pecado es la ley" (1 Co 15,56), ésta queda despojada de su poder por el poder de la obediencia absoluta. Porque el poder de la obediencia absoluta del Hijo es el amor, que fundamenta y trasciende toda ley.

Una vez que la fe ha comprendido esto, queda claro por qué Jesús se describe a sí mismo como "la resurrección y la vida", sacando el aguijón de toda muerte. Y -lo que viene a ser lo mismo- podemos comprender cómo, puesto que Uno "ha muerto por todos", entonces "todos han muerto", para que "los que viven ya no vivan para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y resucitó" (2 Co 5,14s.).

4. En conclusión, podemos repasar una vez más las siete facetas de la muerte en el drama humano y mostrar que todas ellas están maravillosamente envueltas en la muerte única, sin par, de Jesús.

El destino fue un aspecto de su muerte en varios aspectos. En primer lugar, estaba predestinado desde su nacimiento, es más, desde *antes de* nacer, de modo que algunos Padres podían decir que el Hijo había nacido *para* morir.[6] Pero incluso en el plano puramente terrenal, la pretensión que Jesús hace con sus palabras y acciones provoca y "tienta" su muerte. Desde el comienzo de su ministerio público (Mc 3,6), la gente discute cómo destruirle, y se produce un primer intento (Lc 4,29). La red se estrecha cada vez más a su alrededor, por ejemplo, en el relato de Juan sobre las disputas: "Tratáis de matarme" (Jn 8,40), hasta que el catastrófico acto final comienza con la traición de sus propias filas. Y este acto final no es la victoria idealista del héroe que debe perecer (como en la mayoría de las tragedias; por ejemplo, en *María Estuardo*): aquí, el pecado fatídico irrumpe en el propio héroe; tiembla en una angustia mortal y, abandonado por Dios y los hombres, muere tras lanzar un gran grito. Su destino interior [*Verhängnis*], que siempre se había cernido sobre él [*verhängte*], domina su destino exterior, que se limitaba a atenderlo.

La muerte de Jesús fue el *intérprete* de su vida. Toda la naturaleza del Evangelio lo demuestra. Nunca se interpretó tanto una vida desde el punto de vista de su final, a la luz iluminadora de la muerte del sujeto, una muerte que, sin embargo, contiene la Resurrección. Su muerte única, de significado universal, imparte un significado universal a cada detalle de su vida. Él mismo sabe que cada episodio resonará sin fin a través de la historia: "En verdad os digo que dondequiera que se predique este Evangelio en el mundo entero, se contará en memoria suya lo que ha hecho" (Mt 26,13). Puede escuchar en sus propias palabras una exhortación que trasciende toda muerte:

"El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mt 24,35). No en el sentido de palabras de sabiduría intemporales y sublimes, pues son las palabras de Aquel que es profundamente consciente de la finitud del tiempo que le ha sido asignado: "Hoy y mañana expulso demonios y hago curaciones, y al tercer día termino mi misión" (Lc 13,32). ¿En qué consiste ese "terminar" la "carrera"? Lo muestra la frase siguiente: "Sin embargo, hoy y mañana y pasado mañana debo seguir mi camino, porque no puede ser que un profeta perezca lejos de Jerusalén" (Lc 13,33). "La luz está con vosotros por un poco más de tiempo. Caminad mientras tengáis la luz, no sea que os alcancen las tinieblas" (Jn 12,35). La luz de Jesús es "*la* luz del mundo" en un entorno limitado por la muerte y que, por tanto, exige una acción urgente. Es un medio completamente histórico y dramático, ni épico ni lírico. Nada puede repetirse; lo único, *ephapax*, se concentra infinitamente, y esta *concentración* incluye y abarca toda *extensión*. Además, parece concentrarse más a medida que pasa el tiempo: de los treinta años ocultos a los tres años públicos, y luego los tres días cruciales que recapitulan todo lo anterior.

El tercer aspecto, la *inmanencia* de la muerte en la vida, roza lo anterior. Toda la vida de Jesús está saturada de su muerte.[7] Pero no es sólo que la muerte, *causa finalis* de su existencia en cada momento de su vida, le dé sentido último; es también que su existencia misma descansa en un acto kenótico de obediencia que le movió a desprenderse de la "forma de Dios" y abrazar la "forma de esclavo". El objetivo final de esta kénosis fue la muerte particular de Jesús, concebida para superar y "vencer" a la propia muerte. La muerte, por tanto, está singularmente inmanente en este acto de vaciamiento de sí mismo y en lo que de él se deriva, en su existencia de criatura ante el Padre. A pesar del hiato entre la Pasión y la vida anterior de Jesús, algo de la dignidad y centralidad de la situación de muerte entra en todas las situaciones de su vida desde el principio. Muchas palabras de Jesús (sobre todo en Juan) dan una idea directa de esta omnipresencia de la muerte. La muerte forma parte integrante de las reflexiones de Jesús sobre su misión (por ejemplo, el discurso eucarístico de Juan 6 o la referencia al agua que sale de él, Juan 4 y 7). Si la muerte es el locus central de la tragedia (A. Gehlen), la existencia de Jesús une dos cosas: es la *aproximación* a un clímax y la *presencia* de este clímax en todos los puntos intermedios.

Esta muerte única de Jesús es definitiva, insuperable. Por tanto, también es inmanente (de un modo totalmente distinto) en su vida

resucitada, a pesar de la afirmación categórica de Pablo de que "sabemos que Cristo, habiendo resucitado de entre los muertos, no volverá a morir; la muerte ya no se enseñorea de él" (Rom 6,9). Más bien, es Cristo quien tiene ahora las llaves de la cárcel de la muerte y del Seol: "He aquí que yo tengo las llaves de la Muerte y del Hades" (Ap 1,18). Pero vive como el "Cordero como si hubiera sido inmolado"; no se nos dice que sus cicatrices durarán sólo hasta el Juicio Final o que el Juicio Final pondrá fin a su autodonación eucarística, una práctica que presupone su muerte. Sería más correcto decir que su vida y su muerte terrenas son trascendidas y transfiguradas para convertirse en la vida eterna del *Kyrios*. De este modo (y sólo así), se convierte en el prototipo creatural y sacramento de la omnipresencia y entrega total del Dios trino. Al mismo tiempo, se convierte en el *vinculum* substantiate8 de toda la creación, que recapitula en sí mismo.

Nuestro esbozo de soteriología ha mostrado suficientemente que la muerte de Jesús es una *expiación* sobreabundante. Debemos subrayar de nuevo que los dos postulados de Anselmo (es decir, la muerte debe ser inmerecida y sufrida por una persona de la más alta dignidad; y debe contener un elemento de dolor infinito, que es el único que puede purgar y destruir la monstruosa calidad de la culpa del mundo) no alcanzan la plenitud de este valor expiatorio. En efecto, cabe preguntarse si la muerte de un hombre -impuesta desde fuera o libremente aceptada por él- tiene un valor expiatorio intrínseco o sólo lo adquiere sobre la base de una convención acordada. (En cuyo caso parecería un castigo relativamente leve, comparado con la tortura interminable que sufren los vivos). No podemos imaginar de qué manera la muerte de Jesús contenía la clemencia de la tortura inmanente a la culpa del mundo. Es inútil especular sobre la finitud o infinitud del dolor que soportó. Una cosa es cierta: este tormento expiatorio debió consistir en profundidades insondables de abandono por parte del Padre; hemos mostrado cómo las tensiones resultantes dentro de la Trinidad incluyen y abarcan toda distancia entre el pecador y Dios. Es imposible describir esto desde fuera. Hay experiencias que apuntan en esta dirección, pero están reservadas a almas especialmente elegidas que se adentran más profundamente en el misterio de la redención, incluyendo, sin duda, a todos los "humillados y maltratados" del mundo, los oprimidos, encarcelados y torturados.

Nunca debemos olvidar que la tarea de expiación presenta una

combinación única: es aceptada en el libre albedrío *y a la vez* impuesta desde fuera. No puede ser una acción deliberadamente planeada (de nuevo en contraste con *Les Justes* de Camus), porque en ese caso la persona tendría el control sobre su propia muerte, y sólo Dios puede gobernar tales asuntos. Pero lo que el Hijo aceptó en desnuda obediencia en el Monte de los Olivos -una carga que parecía insoportable- se remonta en última instancia a una decisión tomada por toda la Trinidad en aras de la salvación del hombre. El Hijo, que ahora es tan obediente, estuvo (y está) tan activamente implicado en esta decisión como el Padre y el Espíritu. De hecho, en cierto sentido, fue *el más* implicado, ya que la decisión trinitaria contenía una "iniciativa" personal por la que se ofreció a sí mismo para la tarea. En ese sentido, esa realidad totalmente ajena que lleva consigo, en su obra de expiación, es la suya propia; es algo previsto por él y para él desde el principio.

Es evidente que, en su obra expiatoria, Jesús muere *por amor*. Muere esencialmente "por" nosotros. "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos", dice Jesús a sus discípulos (Jn 15, 13); y estos "amigos" son los que Pablo llama los "enemigos" de Jesús, puesto que son pecadores: "Difícilmente morirá uno por un justo . . Pero Dios muestra su amor por nosotros en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rm 5,7s). Éramos pecadores, es decir, "en rebelión contra Dios" (*asebeis*), irremediablemente "incapaces" (*asthenēs*) de salir de la situación (Rom 5,6). Por tanto, no somos amigos, sino pecadores y "enemigos" (cf. Rm 8,7).

De nuevo vemos que esta muerte, que él abraza libremente *y que* le es impuesta desde fuera, supone un doble amor: el amor del Padre, que le impone esta carga, y el amor del Hijo, que la soporta. En el contexto de esta muerte, se insiste tanto en el amor del Padre por nosotros que no parece haber lugar para el tipo de malentendido (por ejemplo, de la enseñanza anselmiana) según el cual se piensa que el Padre está preocupado únicamente por su honor y entrega a su Hijo por ese motivo. Todo se remonta una vez más a la decisión amorosa de la Trinidad, en la que el Espíritu Santo de amor está tan implicado como el Padre y el Hijo, garantizando y realizando la unanimidad de su amor en el abandono mortal de la Cruz.

Ya hemos dicho que, en su muerte obediente, Jesús muere por el pecado que lo asesina, pero que también muere porque Dios lo abandona. Nada impide entender la muerte del Hijo en obediencia al Padre como una muerte *por amor* al Padre, por la realización hasta el

extremo de su voluntad. En el fondo, por tanto, es la expresión humana de un amor-muerte compartido en un sentido supereminentemente trinitario: el que abandona está tan afectado (en su vida eterna) como el que es abandonado, y tanto como el amor abandonador y abandonado que es Uno en el Espíritu Santo.

En este punto, no podemos omitir una referencia a la comunidad de amor y abandono que une a Jesús y a su Madre, prototipo y encarnación de la Iglesia de los redimidos. Demuestra dos cosas: que un amor-muerte unilateral sigue siendo ininteligible e ineficaz a menos que encuentre alguna respuesta (simultánea); y que sólo puede realizarse mediante un abandono compartido. En parte, los remotos paralelismos humanos que citábamos antes (Píramo y Tisbe, Pelleas y Melisande, las sagas irlandesas, la muerte de Romeo y Julieta, Antonio y Cleopatra, Tristán e Isolda, Rodrigue y Prouèze)[9] dejaban claro este doble aspecto: cada miembro de la pareja muere solo, pero la muerte es compartida. También Jesús y María están separados en su muerte, en la muerte física de él y en la muerte espiritual de ella; la muchedumbre burlona se interpone entre ellos. Pero, de este modo, se cumple el misterio de la fecundidad última entre el Hombre y la Mujer: en el mismo punto donde brota y mana la Eucaristía, toma forma el seno eclesial que la acogerá.

Por último, llegamos a la muerte *representativa*, un aspecto que está profundamente arraigado en la civilización humana y del que, por tanto, el hombre tiene cierta comprensión preliminar.[10] Los ejemplos del mundo antiguo son en gran medida de tema político, aparte de *Alcestis*. *Die Burger von Calais*, indudablemente influida por el cristianismo, también plantea una acción política. Los otros grandes modelos (*Alcestis* de Wilder, *L'Annonce, Le Repos* y *L'Otage* de Claudel, *The Potting Shed* de Greene, el *Réquiem por una monja* de Faulkner / Camus y *los Diálogos de las Carmelitas* de Le Fort / Bernanos) son ecos de la muerte representativa única que tuvo lugar en la Cruz. Son meditaciones sobre la muerte de Jesús, su entrega perfecta y desinteresada por el "otro" pecador, que queda así curado (como en Faulkner / Camus y en *L'Annonce* de Claudel). Pero también reflejan la forma en que se ve totalmente desbordado y agotado por una culpa que no es suya: la muerte terrible y ajena de la anciana priora en Bernanos, el colapso de Sygne bajo una presión abrumadora en Claudel. A través de estos pasos, los dramaturgos se abren camino desde la comprensión preliminar del hombre de la representación hacia una participación en la comprensión cristiana de la Cruz. El

camino es un camino interior: lo que se asume no es "tener que morir", como en la antigua *Alcestis*: ahora es el miedo interior a la muerte lo que se transfiere de una persona a otra. En la Cruz, el miedo del hombre a Dios se ha convertido en el ansia de Dios por el hombre, lo que permite a la pequeña Blanche de la Force, liberada de este miedo, cantar audazmente el Te Deum al subir por fin al patíbulo. De este modo se quita el aguijón a la muerte, por inevitable que sea: "Si Cristo está en vosotros, aunque vuestros cuerpos estén muertos a causa del pecado, vuestros espíritus están vivos a causa de la justicia" (es decir, la justicia alcanzada) (Rom 8,10). Así pues, los mártires pueden ir a la muerte valientes y regocijados por la representación realizada en la Cruz, pero deben este valor a la angustia de aquel que luchaba en el Monte de los Olivos, totalmente desprovisto de valor. Cuántos de nuestros semejantes han sido admitidos en el misterio de esta terrible angustia y abandono de Dios sigue siendo un secreto del propio Dios.

Concluimos este volumen sobre la acción teodramática con la Cruz; ésta supera al "último enemigo, la muerte", y la derrota de la muerte abre automáticamente paso a la luz eterna para que irrumpa en las tinieblas exteriores, ya que

> Lo que se siembra es perecedero, lo que resucita es imperecedero.
> Se siembra en la deshonra, se resucita en la gloria.
> Se siembra en la debilidad, se resucita en el poder.
> Se siembra un cuerpo físico, se resucita un cuerpo espiritual.
>
> (1 Cor 15:42ss.)

NOTAS

Prefacio

[1] Véase también Lothar Roos, "Hingegeben für die Vielen. Stellvertretungals Prinzip der Heilsgeschichte" en *Leb. Seelsorge* 30 (1979), 339-53, y varios artículos de H. J. Lauter en el *Pastoralblatt Köln*. Volver al texto.

Parte 1

Sección A

Capítulo 1

[1] A. von Speyr, *Apokalypse*, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), 16. En cuanto a la apocalíptica en Daniel, Gerhard von Rad ya ha subrayado que el profeta observa la historia del mundo "como un espectador" (*Theologie des Altai Testaments* 1, 2ª ed., 335 [cf. la traducción de D. M. G. Stalker: *Teología del Antiguo Testamento II* (SCM Press, 1965), 301-8]). Ve aquí el peligro del gnosticismo, "porque apenas se menciona lo histórico y contingente" (4ª ed., 320s). Pero Juan, que conoció al Señor en la tierra y sin duda era consciente de que él y el Cordero eran idénticos, persigue su visión en obediencia al Señor y por el bien de su Iglesia; en consecuencia, no hay aquí peligro de gnosticismo. Además, no se trata del Apocalipsis de Juan, sino de Cristo (Ap 1,1). Cf. Lohmeyer, *Komm.*, 195, 200. El vidente está capacitado para observar las acciones de los poderes superiores, no por distanciamiento, sino por una especie de muerte (1:17, cf. Dan 8:18; 10:15ss.); *debe* presenciar estos acontecimientos y escribirlos, pero esto no le dispensa de implicarse en ellos (llora, 5:4; cae exhausto, 19:10; 22:8). Esta objetividad es parte integrante de la subjetividad, no se abstrae de ella. Volver al texto.

[2] Véanse las sinopsis en los comentarios de H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John* (Londres, 1909), y R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary*. . . . (1920). Volver al texto.

[3] Aunque las visiones no tienen por qué haber sido experimentadas en una única secuencia, ni en el único domingo en el que comenzaron, no hay razón para suponer que fueron vistas en una secuencia diferente de aquella en la que las encontramos. No es necesario que hayan sido objeto de una redacción posterior. El veredicto de W. Bousset (*Offenbarung Joh.* [1906], 18) fue que "cuanto más pequeña, más autónoma, más integral es la imagen, más probable es que se origine en la experiencia inmediata. Cuanto más grande, más extenso, más complejo, más hábilmente compuesto es un apocalipsis, tanto más tenemos la impresión de una producción puramente literaria": tal punto de vista puede ser correcto en un caso como el de Enoc, pero es inapropiado cuando se trata del Apocalipsis. Algunas partes de las grandes visiones de Ezequiel son complejas, pero no cabe duda de que no fueron "compuestas", sino "vistas". Por la misma razón, podemos rechazar la distinción de Cerfaux-Cambier entre visión, por un lado, y "*arrangement littéraire*", por otro (*Apocalypse*, Lect. Div. 17 [1955], 12s., 201ss.). Tampoco es necesario suponer, como hace Rissi (véase

nota 4 siguiente, 74). que, "en su visión, el vidente recibe una revelación que trata de un material que le es familiar". George Eldon Ladd: "Aparentemente recibió las visiones en Patmos, pero compuso el libro en algún momento posterior" (*A Commentary on the Revelation of John* [Grand Rapids, Mich., 1972], 30). El proceso por el que las imágenes del Antiguo Testamento renacen interiormente en el Apocalipsis sigue siendo misterioso (cf. A. Farrar, *A Rebirth of linages. The Making of St. John's Apocalypse* [Londres, 1949]). No nos satisface la teoría de que el profeta tomó las imágenes que vio y posteriormente las tradujo en símbolos y palabras que le eran familiares, ni tampoco la opinión de que Dios empleó las imágenes que le eran familiares al vidente por su conocimiento del Antiguo Testamento para darle acceso a las cosas nuevas que se le iban a mostrar. Nuestro punto de vista es más bien el de L. Cerfaux. Por una parte, Cerfaux supone un mundo de imágenes objetivamente continuo en el que la percepción de las imágenes coincide con su expresión verbal ("Il y a comme line grande école de prophétie, avec une tradition voulue par Dieu, les visions que Dieu accorde successivement aux prophètes développent certains grands thèmes fondamentaux", *L'Apocalypse*, Lect. Div. 17 [1955], 69, 28); por otra parte, no hay por qué excluir la posibilidad de que un vidente tenga cierta preparación para su visión sobre la base de su familiaridad con el Antiguo Testamento (185: "Quand l'extase saisissait le prophète, Dieu prenait à son service et élevait jusqu'à lui son intelligence et son imagination", sin separar "idées" de "formules imaginatives", 202). Pero, por muy cierto que sea que hay una continuidad en la tradición de los símbolos, nunca insistiremos bastante en que el contenido de los símbolos se remodela y reorienta libre y totalmente con vistas a la realidad escatológica configurada por Cristo. Sólo como resultado de esta transformación soberana ("maîtrise": 212) el mundo-imagen de la antigüedad y de la profecía, y de la apocalíptica, se sostiene y se abraza dentro del mundo-imagen último. Volver al texto.

[4] Al menos, esto no puede establecerse más allá de toda contradicción, como quiere hacer Matthias Rissi en su artículo "Was ist und was geschehen soll danach", *AThANT* 46 (Zúrich: Zwinglio, 1965), 45, y anteriormente en "Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes" *AThANT* 22 (Zúrich: Zwinglio, 1952), 40ss. Volver al texto.

[5] A. von Speyr, *Apokalypse*, 596. Cf. 464: "El Hijo está presente al mismo tiempo que la justicia de Dios. . . . La fe significa vivir en la tensión entre la Antigua y la Nueva Alianza. No hay manera fácil de

armonizarlas; pero la paciencia que todo lo soporta nos permitirá vislumbrar su unidad de fondo. Sin embargo, como todo debe cumplirse, también debe darse ese cumplimiento momentáneo del dolor eterno (como un 'fotograma' tomado de una película), y de esto también deben tener conocimiento los santos" (sobre Ap 14,12). Volver al texto.

[6] Sobre los paralelismos entre la Carta a los Hebreos y el Apocalipsis, cf. C. Spicq, *Hebr*. I, 109, 138. Volver al texto.

[7] A. Feuillet, *L'Apocalypse, état Ac la question* (París: DDB, 1963), 79. Puede ser cierto que las "cartas" (dejando a un lado por el momento sus preámbulos y valedicamentos típicamente apocalípticos, de los que no pueden separarse) tengan un tono diferente al de los relatos de las visiones, pero esto no es razón para sugerir que sean sustancialmente anteriores a la parte principal del libro. La idea de que la visión de Cristo en 1,9-20 fue añadida más tarde, con el fin de proporcionar una validación solemne de las cartas, carece de toda credibilidad; los dos textos son mutuamente interdependientes. Más adelante volveremos a la cuestión de la datación, que está relacionada con el problema de la autenticidad de 19:9b-I7. En cualquier caso, el Apocalipsis no es "un libro de consolación escrito para mártires por un mártir" (Lohmeyer). Al principio del reinado de Domiciano no había persecución de cristianos (Bousset, *Offenbarung*, 134); por tanto, el tema de la persecución generalizada es profético, como en los Evangelios.

En su "Die Offenbarung Johannis als metaphysische Grundlage der Politik", en *Die Kraft des Gotteswortes*, ed. O. Karrer (Patmos, 1964, 495-507), Johannes Pinsk sugiere que lo que es nuevo en el *Apocalipsis es la creciente tensión política entre la Iglesia y el Imperio (tensión que sólo se desarrolló bajo Nínive)*. O. Karrer (Patmos, 1964), 495-507, Johannes Pinsk sugiere que lo nuevo en el Apocalipsis es la creciente tensión política entre la Iglesia y el Imperio (una tensión que sólo se desarrolló bajo Nerón y Domiciano); en consecuencia, el vidente es el primero en ver a Cristo como Señor de la historia y del mundo. Aunque, en mi opinión, se trata de una perspectiva demasiado estrecha, Pinsk discierne la ley fundamental: "La bestia es despiadada. . . . Pero Cristo también es despiadado" (505). Volver al texto.

Capítulo 2

[1] *Teo-Drama* II, 173-88. Volver al texto.

[2] Los ángeles son "consiervos" de los hombres, por lo que se niegan a aceptar cualquier adoración que se les ofrezca: Ap 19:10; 22:9. Sobre Dios como Creador del cielo: 10:6; 14:7. Cf. Ladd, nota 3 supra, 35. Volver al texto.

[3] "Del mismo modo que, en cierto sentido, [el Hijo] se dejó gobernar por el Espíritu durante su vida encarnada en la tierra, ahora nos deja entrever la relación inversa. Habla en nombre del Espíritu, y su unidad con el Espíritu es la misma tanto si éste se halla en el modo del vaciamiento de sí mismo (en siete espíritus) como en el modo de la comunión reunida en el Señor". A. von Speyr, *Apokalypse*, 131. "El Señor posee y expropia el Espíritu" (88), y "es como si el Espíritu Santo en él comulgara con el Espíritu creciente en el hombre" (111), es decir, en la comunidad. Así, apela al Espíritu en la comunidad: "Los 'ángeles' encarnan el Espíritu dado a las iglesias; . . personifican el socorro que el Espíritu da a las Iglesias" (113). Volver al texto.

[4] "Así se ve Juan, sin reconocerse. Incluso ahora, antes de su muerte, desempeña su papel en el cielo. Los santos que viven pueden influir no sólo en la tierra, sino también en el cielo. . . . Por ejemplo, cuando Santa Teresa dice con tanta certeza que pasará su cielo haciendo el bien en la tierra, es porque, de alguna manera misteriosa, ya había comenzado su actividad celestial y era realmente consciente de ella hasta cierto punto. . . . Lo dice desde la comprensión de su misión, que es a la vez terrena y celestial, inseparablemente una. . . . Su misión le viene del cielo y tiene su centro de gravedad en el cielo". A. von Speyr, *Apokalypse*, 226-27. Volver al texto.

[5] Esto ha sido acertadamente señalado en relación con la frase "moradores de la tierra" por Paul S. Minear, 7 *Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse* (Washington / Cleveland: Corpus Books, 1968), 261-69. Volver al texto.

[6] Cf. 9:20-21; 16:9. La única excepción -si es que existe- es 11:13c. Volver al texto.

[7] Aquí el Éufrates es la frontera protectora. Si se seca, los poderes del mal pueden invadirlo. Volver al texto.

[8] A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb* (Londres, 1957), ve esta ira como las consecuencias históricas del rechazo de la Cruz, pero relativiza demasiado los castigos apocalípticos al envolverlos en todo el contexto de la historia de la salvación. Nuestra primera tarea debe

ser permitir a las visiones su propia integridad y verdad especial. Volver al texto.

Capítulo 3

[1] Para un análisis, cf. M. Rissi, 27-37. Volver al texto.

[2] Como A. Feuillet, *loc. cit.*, 50s., y también en *Rev. Bibl.* (1959), 85: él ve los capítulos 4-11 como un desarrollo de Marcos 13, con el capítulo 11 como un juicio sobre la incredulidad de Jerusalén. En su opinión, el caso de conversión (una excepción) de 11,13 corresponde a la esperanza paulina de una conversión escatológica del pueblo judío. Igualmente poco convincente es la siguiente división de Cerfaux-Cambier (*loc. cit.*): parte 1: escatología general (tradicional judía); parte 2: (a partir del capítulo 12) escatología cristiana especial. Volver al texto.

[3] Sin duda, esta idea de que el tiempo se "cumple" por los acontecimientos (cf. 6:11) es un rasgo común a toda la apocalíptica, ct. 4 Esdras 4:35; Wikenhauser, *Offenbarung*, 3ª ed. (Ratisbona: Pustet, 1959), 63. Volver al texto.

Capítulo 4

[1] A. von Speyr, *Apokalipsis*, 258. Volver al texto.

[2] E. Schick, en su *Die Apokalypse* (Patmos, 1971), ve correctamente que, en cada caso, los "interludios" muestran la misma realidad -la Iglesia- en imágenes diferentes: 90, 113f. (donde interpreta el episodio de los "dos testigos" en sentido eclesiológico) y 153. Cf. Wikenhauser, *Offenbarung*, 67-69. Volver al texto.

[3] Se han hecho varias sugerencias con respecto a 17:911-17, con sus interpretaciones aparentemente demasiado históricas (y en parte contradictorias). Así, las siete cabezas son a la vez montes y reyes (9b); la ramera que antes estaba en el desierto ahora se sienta junto a las aguas, que significan naciones, etc. (15). Se ha intentado atribuir el pasaje a un redactor posterior, que escribió en tiempos de Domiciano y retrotrajo su obra a la época de Vespasiano, el sexto emperador. (La idea de que el propio Juan se encargara de tal retrospección es aún más increíble). Puede ser bastante correcto fechar el libro a finales del reinado de Domiciano (Ireneo, *Adv. Haer*. 5, 30, 3 = Eusebio, *Hist. Eccl*. 5, 8, 6), pero si el culto al emperador se aplica estrictamente en estos años (cf. la imagen de la bestia que debe ser adorada: 13:14ss.), el hecho es que las siete "cartas" no reflejan ninguna persecución universal de cristianos (mientras que las porciones proféticas enfatizan fuertemente el martirio). Una vez más, es bastante arbitrario antedatar estas cartas (¡n.b., con sus valedicciones apocalípticas!); hacerlo desmiembra un libro que ha sido tan cuidadosamente compuesto como una unidad. Algunos eruditos han querido incluso tomar una leyenda corriente en la época (Suetonio, Tácito), a saber, que Nerón no había muerto y atacaría Roma con la ayuda de los partos (que no tenían diez reyes, sino doce sátrapas), y aplicarla a 17,10-11. En ese caso, sin embargo, el regreso de Nerón a su patria no se habría producido. En ese caso, sin embargo, el Nerón que regresaría sería la propia bestia; en lugar de reconquistar Roma con la ayuda de los partos, la odiaría y la destruiría. No es necesario suponer que aquí haya actuado un interpolador, esforzándose por hacer "referencias veladas a la historia" y utilizando para ello leyendas (de las que no se puede dar fe). Tal suposición obligaría a tachar de secundarios pasajes enteros. En cambio, es muy posible interpretar 17:911-17 en el mismo sentido que 17:7-8 (que ya contiene la paradoja de que la bestia "no es" y, sin embargo, "ha de ascender. .") y *abandonar el intento de*

explicar la ramera croata como Roma y la "imagen parlante" de 13:15 como la adoración del emperador. El lenguaje simbólico de las "bestias" y "Babilonia" es tan relevante y apasionante en cada periodo de la historia de la Iglesia como en el momento en que fue escrito; explicar este lenguaje en términos de acontecimientos históricos del periodo es desviar la atención de esta relevancia aquí y ahora. El propósito del libro no es presentar charadas mediante las cuales se puedan desentrañar acontecimientos históricos aislados (así, 13:18b [el número del Anticristo] y 17:9b [las siete "cabezas" son siete "colinas"] deben considerarse verdaderas glosas), sino fomentar la actitud evangélica de vigilancia y prontitud ante todo el movimiento de la historia; cf. 13:10c; 14:12; 16:15; y las "cartas". Volver al texto.

[4] En 20:4, también participan en el proceso de juicio de una manera especial (cf. 1 Cor 6:2). "Son devueltos a la vida en una especie de resurrección inicial para que puedan participar en el reinado de Cristo. Participan en su misión en el mundo. . . . Esta es la primera resurrección, es decir, la santidad". "Aquí se equiparan las dos cosas: la santidad del martirio y la santidad del testimonio". A. von Speyr, *Apokalypse*, 656-57. En armonía con esto está la interpretación de E. Schick (nota 2 supra), 213; similar, pero menos exacta, es la de J. Sickenberger, *Erklärung der Johannesapokalypse* (Bonn: Hanstein, 1942), 181. Esto recuerda la opinión muy extendida de exegetas y teólogos de que Mt 27,52-53 significa que los santos que resuciten con Cristo experimentarán una resurrección física real con una posterior ascensión al cielo, cf. H. Zeller, "Corpora Sanctorum" en *ZKTh* (1949), especialmente aplicable al apóstol Juan (Cosmas Vestitor, Fulberto de Chartres, Matilde de Magdeburgo, el célebre fresco de Giotto). H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich* (Zúrich: Zwinglio, 1955), aduce paralelismos con la idea de un "imperio de mil años" del judaísmo tardío, en particular la opinión de que la perfección del mundo está precedida por un período de salvación en la tierra, que puede considerarse, en los siglos II y III, como el período "mesiánico" (1 Enoc 93 + 91:12-17), *loc. cit.*, 37-41. Sin embargo, ¿es realmente cierto que el Apocalipsis es un cumplimiento tan profundo de la escatología judía que esta última debe considerarse como "un componente integral e integrador de la escatología de la Iglesia" (153)? ¿Es correcto afirmar que la conversión de Israel antes de la parusía introduciría una fase triunfal de la Iglesia terrestre (120), "por una parte, llevando a cumplimiento lo que la Iglesia es ahora, pero también cumpliendo aquí y ahora, en este eón, lo que la Iglesia será en el eón venidero... ya

sea que los que han resucitado vivan en el cielo o en la tierra" (152)? Este tipo de especulación parece inoportuno, sobre todo cuando, como en Auberlen, *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis*, 2ª ed. (1857), 381 ss., se vincula con la suposición de una especie de "comunicación espiritista entre la comunidad celeste y la terrestre, entre el mundo superior y el inferior", comunicación que "habrá sido mucho más vital y libre que en el período de la historia de la Iglesia". En contra de fantasías de este tipo, debemos afirmar que el milenio es un aspecto del "reinado" de Cristo en su Iglesia (cf. 1,6.9; 5,10), un aspecto que afecta a la nueva lite resucitada de los santos (mártires y confesores), que no tiene por qué ser una vida meramente no física, como supone E. W. Hengstenberg, *Offenbarung* II/1 (Berlín, 1850). 380 ss. En este contexto, podemos decir con O. Cullmann en su "Königsherrschaft Christi und Kirche im NT" en *Theol. Stud*. (1941), 14, que una parte del reino de Cristo llega ya al nuevo eón antes de la parusía. Volver al texto.

Capítulo 5

[1] Debemos ser cautos a la hora de sugerir que esta idea de la preexistencia, en Dios, de una Jerusalén escatológica es un rasgo común a la apocalíptica (4 Esdras 7:26 passim; 1 Enoc 90:28ss; 53:6). Aquí acierta M. Rissi en su *Die Zukunft der Well* (Basilea: Reinhardt, sin fecha), 74. En primer lugar, es un rasgo del Nuevo Testamento en general: Gálatas 4:26; Hebreos 12:22, mientras que en el capítulo 4 y siguientes, lo que se contempla no es en absoluto la Jerusalén celestial. Esta última aparece de nuevo en "He aquí que yo hago nuevas todas las cosas" (21,5), en cumplimiento final de las promesas de Trito-Isaías (60,1ss.). No es que ambos aspectos puedan separarse por completo. Sin embargo, el lado eterno y el origen eterno de la Iglesia (por ejemplo, los textos paulinos, y Agustín: "de coelo quidem ab initio sui descendit, ex quo per huius saeculi tempus . . . cives eius accrescunt": *Civ. Dei* 20, 17) es una cosa; su forma definitiva, una vez que el drama entre el cielo y la tierra se ha representado plenamente, es otra. Lo que tenemos aquí no es una "visión sintética de la Iglesia en el tiempo y en la eternidad", como piensa E.-B. Alio. Alio: *L'Apocalypse* (1921), 312 ss. Volver al texto.

Sección B

Capítulo 1

[1] "Ce qui fait l'originalité de 1'Apocalypse johannique, e'est que tout en utilisant le style, l'imagerie et les procédés de l'apocalypse juive, elle demeure fidèle à ce qui fait la grandeur de l'ancienne prophétie" Feuillet, *L'Apocalypse, état de la question* (Paris: DDB, 1963), 8, cf. 63. Según E. Fiorenza, en "Gericht und Heil" en *Gestalt u. Anspruch des NT*, ed. Schreiner / Dautzenberg. Schreiner / Dautzenberg (Echter, 1969), 338, el marco epistolar deja "claro que el Apocalipsis no es tanto una representación apocalíptica como una exhortación profética a las comunidades". "L'Apocalypse n'est qu'une traduction en clair, dans la lumière du Nouveau Testament, des prophéties de l'Ancien Testament": L. Cerfaux, *Lect. Div*. 17, 89. Volver al texto.

[2] La cualidad específicamente cristiana del Apocalipsis ha sido subrayada a menudo, por ejemplo, por Bousset, 132, y £. Schweizer,*Jesus* (Londres, 1971), que cita el Apocalipsis para ilustrar "la diferencia entre la apocalíptica neotestamentaria y la apocalíptica judía de la época". Cf. también H. Windisch, (*RGG*, 2ª ed., 337-38), que habla simplemente del "Apocalipsis del Cordero"; E. Schmitt, "Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse" en *Th*. Q. (1960), 257-90. En su "Die Christologie der Apokalypse des Johannes" en *Texte und Untersuchungen* 85 (Berlín: Akad. Verlag, 1962), Traugott Holtz se centra en este cristocentrismo e interpreta los numerosos nombres y predicados de Cristo. En las págs. 61 y ss. analiza el "amor" de Cristo, explícitamente mencionado, que condujo a la redención de los elegidos "mediante su sangre" (5,9; cf. 14,4) y a la herida eterna y visible del Cordero. Hay aquí una clara continuidad interna con la doctrina paulina y joánica de la redención (*Ibid*., 69). Volver al texto.

[3] Cf. A. Halder y H. Vorgrimler, en "Geschichtstheologie", *LThK*, 2ª ed., IV, 79. Volver al texto.

[4] El título de Austin Farrar, "A Rebirth of Images" (Un renacimiento de las imágenes), da en el clavo espléndidamente, pero el subtítulo, "The Making of St. John's Apocalypse" (Westminster: Dacre Press, 1949), lleva por un camino falso; no se trata de "hacer", y ningún "método de análisis poético" conocido (20) sirve de ayuda. El "renacimiento" reside, de hecho, en la revelación de las propias imágenes. Volver al texto.

[5] L. Cerfaux, "La Vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile" en *Recueil Lucien Cerfaux* III

(Gembloux, 1962), 237-51. Cf. F. M. Braun en *Bible et vie chrétienne* 7 (1954), 63-71. Volver al texto.

[6] Cf. E. Lohmeyer, *Offenbarung*, 2ª ed. (1953). 195-96. Volver al texto.

[7] D. Mollat, "Jugement", *Suppl. Dict. Bibl.* (1949); J. Blank, *Krisis* (Friburgo: Lambertus, 1964). Volver al texto.

[8] J. Sickenberger, *Erklärung der Johannesapokalypse*, 2ª ed. (Bonn: Hanstein, 1942), 167. Volver al texto.

[9] "El intento de reinterpretar teológicamente la 'espera inminente' como 'espera constante' o 'disposición constante', es decir, en definitiva, de entenderla *como una existentiale* atemporal, (sigue siendo) una traición semántica a la estructura fundamentalmente temporal del cristianismo": J. B. Metz, "Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit" en *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Maguncia: Grünewald, 1977), 152. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 153. Volver al texto.

[11] "Analyse der Offenbarung Johannes' " (*Abh. der Kön. Ges. d. Wissenschaften, Göttingen*, phil. hist. Klasse, new scries IX, no. 4 [Berlín, 1907]), 3. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 10. Volver al texto.

[13] C. Brütsch, *Clarté de l'Apocalypse* (Ginebra: Labor et Fides, 1955), 9. Volver al texto.

[14] Cf. Holtz (nota 2 supra), 37, y la obra completa de Paul S. Minear, *I Saw a New Earth* . . . (Washington/Cleveland: Corpus Books, 1968). Volver al texto.

[15] "Un drama que procede de acto en acto": H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich* (Zúrich: Zwinglio, 1955), 95; "la necesidad del drama escatológico": Lohmeyer, *loc. cit.*, 191, 194; "*drame eschatologique*": A. Feuillet, *loc. cit.*, 100; *"un drame élémentaire*", "*le drame eschatologique", ". . . certaines analogies avec la tragédie grecque et les oeuvres théatrales*" (etc.): L. Cerfaux, *L'Apocalypse*, 102, 214, 224. Cf. *The Drama of the Book of Revelation* de J. W. Bowman (1953) y su "The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message" en *Interpretation* 9 (1958); R. R. Brewer "The Influence of Greek Drama upon the Apocalypse" en *Anglic. Theol. Rev. Evanston* 18 (1936), 72-92. L. Cerfaux señala perspicazmente (*loc. cit.*, 224) que, por necesidad, el mundo de las imágenes debe relacionarse con el mundo histórico de la realidad si se quiere considerar el primero como un drama genuino: el cielo es "una especie de escenario permanente, en parte real, en parte ficción, en el que se representan escenas alegóricas que representan

acontecimientos terrenales y el drama escatológico. Por otra parte, no puede establecerse una distinción clara entre la revelación (la representación del drama en el cielo, o el comienzo en el cielo) y la realización de los planes de Dios. El drama escénico representa y realiza el drama verdadero y real, al tiempo que nos muestra el profundo significado de este último". Volver al texto.

16 Así, tomándolo con un grano de sal, podemos estar de acuerdo con el veredicto de Valentin Tomberg: "En ninguna parte podemos encontrar una clave para el Apocalipsis de San Juan, porque no podemos interpretarlo de tal manera que hagamos de él un sistema filosófico-metafísico o histórico. La clave del Apocalipsis es practicarlo, es decir, utilizarlo como un libro de ejercicios espirituales que llama a capas cada vez más profundas de conciencia." *Meditationen über die grossen Mysterien des Taro* (Meisenheim: A. Hain-Verlag, 1972), 68. Volver al texto.

Capítulo 2

[1] Ya hemos hablado de ello en *Theo-Drama* II, 33 y ss. Volver al texto.

[2] Cerfaux, *loc. cit*, 138. Volver al texto.

[3] J. Peschek, *Geheime Offenbarung und Tempeldienst* (Paderborn, 1929); B. Brinkmann, "De visione liturgiae in Apocalypsi S. Johannis" en *Verb.* Dom. (1931), 331-42; Thomas Forsyth Torrance, "Liturgic et Apocalypse" en *Verb. Cam* 1 1 (1957), 28-40 (todo el Apocalipsis es "liturgia escatologizada"; "tras el velo de la ira de Dios, las oraciones de los santos lo determinan todo"). Discusión más amplia en A. Feuillet, 61s, 71s, cf. E. Fiorenza, 339. Volver al texto.

Capítulo 3

[1] Sobre las "contraimágenes" en el Apocalipsis, cf. Günther Bornkamm, "Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis" en *Studien zu Antike und Urchristentum* (1959), 204-22. Volver al texto.

[2] Hay frecuentes referencias a la victoria a través de la batalla: Ap 2:7; 2:11; 2:17; 2:26; 3:5; 3:12; 3:21; 5:5; 6:2; 11:7; 12:11; 13:7; 15:2; 17:14; 21:7. Volver al texto.

Sección C

Capítulo 2

[1] Cf. *La Gloria del Señor* V, el capítulo "La mediación clásica": 247-450. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 451-610. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 205-46. Volver al texto.

Parte II

Sección A

Capítulo 1

[1] J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Kröner, 1969), 9. Volver al texto.

Sección B

Capítulo 2

[1] Plutarco, "Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus", 76b, 79b: *Moralia*, ed. F. C. Babbit (1949), I, 408, 420. Cicerón, *De finibus* IV, 24. Volver al texto.

[2] La idea de progreso tecnológico se encuentra por doquier entre los antiguos, incluso entre los epicúreos; cf. L. Robin, "Sur la conception épicurienne du Progrès" en *La Pensée hellénique* (París, 1942), 525 ss. A este respecto, Tomás (III, d 25, 2, a 2, q 1) se refiere a Aristóteles, *Blench* 33, 183 b 17. Agustín da por supuesto este progreso tecnológico (*Civ. Dei* XVIII, passim), pero nunca lo equipara al progreso moral y religioso. Volver al texto.

[3] *República* 546a. Sin embargo, sería un error intentar remontar la ley descubierta por Platón a las antiguas nociones (cosmológicas) de recurrencia cíclica. Volver al texto.

[4] *De rerum natura* V, 925-1160, 1440 y ss., 91-109. Volver al texto.

[5] *Opera*, ed. J. S. Brewer, (Londres, 1859, nueva ed., 1963), 535s. Volver al texto.

[6] *Idee zu einer allgemeemeinen Geschichte* . . . (1784): 8ª proposición (Weischedel VII) VI, 45. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 4ª proposición, 38. Volver al texto.

[8] *Antropología, ibíd.*, VI, 684s. Volver al texto.

[9] Véase *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, ibíd.*, 92. Volver al texto.

[10] Reseña *de las Ideen* de Herder, *ibíd.*, 805. Volver al texto.

[11] *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, ibíd.*, 95. Volver al texto.

[12] M. Horkheimer / T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1969), 7. Volver al texto.

[13] Hans Jürgen Baden, *Der Sinn der Geschichte* (Hamburgo: Wittig, 1948), 80s. Volver al texto.

[14] *Cristianismo e Historia* (Londres: Bell & Sons, 1949), 66. Esto incluye todo lo que tiende a la autodestrucción de la humanidad en su existencia terrenal; es decir, no sólo la bomba atómica, sino toda la destrucción de los fundamentos ecológicos de la vida orgánica que resulta de la explotación sin sentido. Volver al texto.

[15] Theodor Haecker, *Der Mensch und die Geschichte* (Hegner, 1935), 78s. Volver al texto.

Sección C

Capítulo 1

[1] "Tod und Fortleben" en *Schriften aus dem Nachlass I, Werke* 10 (1976), 9-64. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 23. Más adelante, el propio Scheler describe la "represión de la idea de la muerte" que es normal en el mundo actual orientado al logro y que sustituye por un "progreso que no tiene ni meta ni sentido", un "sucedáneo de la vida eterna" (27, 30). En la medida en que todo el modo de ver de la ciencia moderna se esfuerza por mostrarnos, no un "mundo auténtico", sino "sólo un plan por el que se le puede dominar y controlar", "tampoco puede mirar a la muerte" (34). Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 42. El hombre que conoce la muerte no sólo por los libros o de oídas, y no se limita a "contar con" la muerte como un seguro de vida, sino que la ve realmente ante sí, ve al mismo tiempo "su yo" -es decir, su persona espiritual, su verdadero yo- abriéndose camino *más allá de* la frontera de la vida que representa la muerte. Sólo el hombre que ha arriesgado su propio "yo", que ha hecho una entrega interior de él y lo ha recibido de nuevo como por gracia, puede decirse que posee verdaderamente su vida en adelante y para siempre. . . . Esta asunción de riesgos y el amor que la inspira son los requisitos epistemológicos para contemplar la sublimidad de la existencia... más allá del cuerpo; ninguna observación o deducción puede sustituir a tales actos". Scheler, *Der Genius des Krieges* (1915), 123-24. Volver al texto.

[4] Esta objeción contra la interpretación de Heidegger de la existencia en *Ser y Tiempo* es planteada por Bernward Plate en su *Die Erfahrung der Zeit und das Mit-Dasein* (Munich: Diss., 1966). En la medida en que la "cosa" y el "tú" son considerados como pertenecientes a la misma esfera que el no-yo, el análisis de Heidegger puede ser llamado "quizás incluso el cumplimiento de la filosofía trascendental del yo" (*ibid.*, 25). No es de extrañar, cuando Husserl vuelve a la filosofía trascendental, que siga afirmando que "la experiencia de las cosas es el modelo de toda experiencia" (83), a pesar de sus constantes intentos de arrojar luz sobre la interpersonalidad (cf. *Husserliana* XIV-XVI). Heidegger había intentado distanciarse de Husserl. Volver al texto.

[5] "Sunt enim haec in anima tria quaedam, *et alibi ea non video*: praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio" (*Conf.* XI, 20, 26). Volver al texto.

[6] Véase el excelente análisis de la filosofía del tiempo de Schelling y, en particular, de Baader, por F. Kümmel, Über *den Begriff der Zeit*

(Tubinga: M. Niemeyer, 1962), 44-121. Volver al texto.

[7] "Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins", *Husserliana* X (La Haya, 1961). Volver al texto.

[8] "Ecce distentio est vita mea" (*Conf*. XI, 29, 39). Sin embargo, "non distentus, sed extentus . . . secundum intentionem" (*ibid.*). Cf. "Die Vision Augustins" en *Das Ganze im Fragment* (Benziger, 1963), 17-36. Volver al texto.

[9] *Loc. cit.*, sección 38. Volver al texto.

[10] *Loc. cit.*, sección 36. Volver al texto.

[11] Peter Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung* (Suhrkamp, 1972), 199. Volver al texto.

[12] Este - "lo dado"- es el contexto de la especulación de Heidegger según la cual *el ser da tiempo (Fs gibt Zeit*: "hay tiempo" [lit. "da tiempo"]: "el tiempo mismo sigue siendo el don de un ello"): *Zur Sache des Denkens* (Tubinga: Niemeyer, 1969), 18. Volver al texto.

[13] Véanse las excelentes observaciones de Karl Rahner: "Theologische Anmerkung zum Zeitbegriff" en *Weisen der Zeitlichkeit. Naturwissenschaft und Theologie*, núm. 12 (Friburgo y Munich: Alber, 1970), 215-27. Esp. 225: Rahner entiende el tiempo humano concretamente como tiempo histórico-salvífico. Las "extrapolaciones" a partir de él sólo pueden emprenderse "con extrema cautela" y arrojan un "éxito limitado"; "el punto de partida para comprender cualquier tiempo" debe ser "la dimensión temporal interna del individuo, no el tiempo externo, los períodos de tiempo y la medida del tiempo" (220). Volver al texto.

[14] Cf. Albert Béguin, *La Prière de Péguy* (Neuchâtel, 1942), 14-34. Volver al texto.

[15] Cf. *Theo-Drama* II, 389s. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 106 y ss., especialmente 208 y ss., 239. Volver al texto.

[17] M. Scheler, "Der Formalismus in der Ethik", *Werke* II (1954), 523. Volver al texto.

[18] Preeminentemente Agustín, *De Civ. Dei* X, 14; *En. in Ps. 118*, 16, 6, donde se preocupa más del crecimiento de la Iglesia a través de los tiempos que del crecimiento de la humanidad. Del mismo modo, cuando la Ilustración establece la comparación entre el hombre y la humanidad, sólo tendrá en mente este crecimiento. Así, Charles Perrault dirá que, comparados con los "antiguos", somos como adultos frente a niños (*Parallèle des anciens et des modernes*, París 1688 y ss., II, 45-5,0). En su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, al que ya nos hemos referido, Condorcet dice que la

humanidad aprende de la experiencia de su pasado, al igual que el individuo (42-43). Desde Kant, se ha establecido un paralelismo entre el estado inconsciente de la naturaleza y su transición al estado de conciencia ética (a través de la "Caída") y la salida del individuo de su primera infancia hacia una autoconciencia responsable. Pero incluso cuando se piensa en las civilizaciones en términos de ciclo biológico, es decir, incluyendo el fenómeno de la muerte, la gente se resiste a establecer el paralelismo entre la "existencia hasta la muerte" del individuo y la correspondiente (?) toma de conciencia por parte de una nación o una civilización. Volver al texto.

[19] *De hom. opif*. 16 (PG 144, 185bc). Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 188b. Volver al texto.

[21] *Ibídem*, 205c. Volver al texto.

Capítulo 2

[1] Vaticano I, c. 2 (DS 3004). Volver al texto.

[2] J. Burckhardt, "Die historische Grosse" en *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cap. 5 (Kröner, 1969, 221). 5 (Kröner, 1969), 221. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 226. Volver al texto.

[4] Cf. *La Gloria del Señor* III, 291s. Volver al texto.

[5] *La Quote du Graal, mise en langage moderne par A Ibert Béguin* (París, 1945). Volver al texto.

[6] E. Przywara,*Analogia entis*, 2ª ed., I (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962), 206. Volver al texto.

Capítulo 3

[1] *Gegenwart und* Unsterblichkeit (Fráncfort, 1961); "Tod und Unsterblichkeit" en *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit* (Fráncfort, 1964), y también las obras de Marcel, cf. *Theo-Drama* I, 379s, 388s, 395. Volver al texto.

[2] *Der personal verstandene Tod* (Friburgo / Múnich: Alber, 1970). Volver al texto.

[3] *Theo-Drama* I, 392 y ss. Volver al texto.

[4] Tesis central de *Tod und Unsterblichkeit*, de J. Pieper (Múnich: Kösel, 1968), 91 y ss. Volver al texto.

[5] "An einem Grabe" en *Erbauliche Reden 1844/45* (*Werke*, ed. E. Hirsch [Diederichs, 1952]), 178. Volver al texto.

[6] *Ibídem*, 200. Volver al texto.

[7] "La muerte es la posibilidad de la imposibilidad absoluta del Dasein": *Ser y Tiempo*, sec. 50, tr. John Macquarrie y Edward Robinson (Oxford, 1962), 294. Volver al texto.

[8] *Ibid*. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, sec. 46, 280. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, sec. 53, 311. Volver al texto.

[11] *Philosophie*, 2ª ed. (Springer, 1948), 483-91. Volver al texto.

[12] *Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen*, ed. A. *Weiss (Meiner, 1923)*, CCLVIII. A. Weiss (Meiner, 1923), CCLVIII. Volver al texto.

[13] Diels 1, 89. Volver al texto.

[14] Frg. 8; Diels I, 236. Volver al texto.

[15] Carta a Lucilio, 54, 4s. Volver al texto.

[16] Sobre toda esta cuestión: J. Choron, *Der Tod im abendländischen Denken* (Stuttgart, 1967); G. Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophic* (Darmstadt, 1979) -especialmente valioso por su concisión y completa documentación. Volver al texto.

[17] *Skeptische Ethik* (Fráncfort / Maguncia, 1976). Volver al texto.

[18] *Sämtliche Werke* X, 234s. Volver al texto.

[19] Un ejemplo demoledor de ello es Walter Schulz, "Wandlungen der Einstellung zum Tod" en J. Schwartländer, *Der Mensch und sein Tod* (Kl. Vandenhoeck-Reihe 1426, 1976), 94ss. "El hecho de que el ser humano tenga que morir en última instancia muestra que la existencia humana carece de dirección, de contexto y de toda influencia duradera" (106). Volviendo a la concepción existencial de la muerte de Kierkegaard: "En lo que a mí respecta, mi muerte parece lo único

esencial, aunque sé que mi caso no es más que un ejemplo [!] de la muerte universal". "La muerte humana, la decadencia y el fin del hombre, es también un proceso objetivo en el tiempo" (102). "La interpretación biológica del hombre es un fundamento científicamente seguro; desde su atalaya, la muerte debe considerarse como un proceso puramente natural. . . . La metafísica es un episodio; cuanto más se desarrolla, más se apresura hacia su extinción" (99). Volver al texto.

[20] J. Schwartländer, 21. Volver al texto.

[21] *Die Well als Wille und Vorstellung* en *Werke* 3, ed. Frauenstädt, 583 (conclusión *del largo capítulo sobre la muerte*). Frauenstädt, 583 (conclusión del largo capítulo sobre la muerte). Volver al texto.

[22] *Das Prinzip Hoffnung* (Fráncfort, 1959), 1378. Más información en G. Scherer, *Der Tod als Frage an die Freiheit* (Essen, 1971), 32-52. Volver al texto.

Sección D

Capítulo 1

[1] B. Welte (Über *das Böse*, Quaest. Disp. 6, [1959]), siguiendo a Santo Tomás, ha planteado muy agudamente la paradoja de la libertad finita: dice que el hombre "permanece definido por el infinito en su *esencia* irreductible, y así, en razón de su esencia, en cierto sentido, 'es' Dios. . . Sin embargo, en su *existencia*, nunca podrá ser tal de un modo ilimitado *in actu perfecto*" (19). Volver al texto.

[2] Cf. E. Przywara, *Religionsbegründung* (Herder, 1923), quien retoma la defensa de Newman y su sentido ilativo frente a Scheler y su "percepción de la esencia" [*Weseusschau*]. Volver al texto.

[3] No importa si se trata de un elemento de revelación de gracia. Pero Pablo está hablando en la tradición de la literatura sapiencial, según la cual la gloria del Creador se ve en el orden y la belleza de la creación (Sab 13s). Volver al texto.

[4] Citado de la traducción de Howard y Edna Hong (Princeton University Press, 1980). Volver al texto.

[5] 95, 96; pero cf. su crítica al concepto socrático de pecado ("el pecado es ignorancia"), que presupone un conocimiento oculto de Dios incluso en die caso de los paganos: 42 ss. Por tanto, es incoherente que Kierkegaard diga que "el pagano no tenía su yo directamente ante Dios". El pagano y el hombre natural tienen como criterio el yo meramente humano" (81). Volver al texto.

[6] 13 y ss. Volver al texto.

[7] 29. Volver al texto.

[8] 13f. Volver al texto.

[9] 68. Volver al texto.

[10] 79. Volver al texto.

[11] 14, 30, 49. Volver al texto.

[12] 20, 49. Volver al texto.

[13] 30-32. Volver al texto.

[14] 33f. Volver al texto.

[15] 42f. Volver al texto.

[16] 49f. Volver al texto.

[17] 67. Volver al texto.

[18] 74. Volver al texto.

Capítulo 2

[1] 81 y ss. supra y *Theo-Drama* II, 207-42. Volver al texto.

[2] "En Boehme, el no-suelo, que yo llamo libertad primigenia, está dentro de Dios, mientras que yo lo planteo fuera de Dios. . . . Dios no tiene ningún tipo de poder. . . . El hombre es un ser espiritualmente independiente y su relación con Dios se caracteriza por su libertad y (en contraste con Schleiermachcr) no por su dependencia": *Essai d'autobiographic spirituelle* (Buchet / Chastel, 1958), 221-23. Muy lógicamente, la relación Dios / criatura es sustituida por la humanidad divina, el absoluto último; el Cristo histórico es sólo un *Realsymbol* de ello, tor ejemplo, 223: "Dios nace en el hombre, el hombre en Dios. Dios necesita al hombre"; 262: "El Amante (Dios) no puede existir sin su amado (el hombre)". Volver al texto.

[3] "Die Frage nach der Bedeutung des Wortes 'Gott' " en *Einsprüche, Christliche Reden* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1977), r3-35, esta ref., 23. Volver al texto.

[4] París: Aubier, 1946, esp. parte 2: *Esprit et liberté dans la tradition théologique*, 185-321. Aunque, desde que fueron creados, los ángeles intuyen su propia bondad, su vocación a la bienaventuranza sigue siendo "sobrenatural", según Santo Tomás, y como tal se oculta a su intuición (255). Volver al texto.

[5] Blondel, *L'Action* (1893), 376. Volver al texto.

[6] J. Pieper, en su obra *Liber den Begriff der Sünde* (Munich: Kösel, 1977), parece pasar esto por alto: describe la afirmación de que el pecado es posible porque el hombre es libre como "desgraciadamente ilusoria" porque "no pertenece a la naturaleza del libre albedrío poder decidirse a favor del mal"; el "no poder pecar" debe seguir siendo "prerrogativa de una libertad superior" (100-101). Esta última afirmación es ciertamente verdadera en el caso de una libertad plenamente dueña de sí misma. Sin embargo, estamos considerando el acto por el que el hombre se apodera de sí mismo en primer lugar. Volver al texto.

[7] *Weltgeschiclitliche Betrachtungen, loc. cit.*, 97. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 36. Sobre la referencia a F. C. Schlosser, cf. la nota de R. Marx en la edición de Kröner, 340: "Sólo reconocía un tipo de moral: la moral privada". Volver al texto.

[9] *Vida de Mandell Creighton* (1904) I, 372. Volver al texto.

[10] *De l'esprit des lois* (1748) XI, 4. Volver al texto.

[11] *Civ. Dei* XIII, 14; XV, 4; XVIII, 49. Volver al texto.

[12] Burckhardt, 37. Pero un poco antes observa que "la incorporación posterior de los bienes robados no absuelve al ladrón". Sobre la génesis literaria y la interpretación de las *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, cf. W. Kaegi, Jacob Burckhardt VI/I (Basilea y Stuttgart, 1977), 3-116. La voluntad de poder del Estado era un tema central incluso en el primer borrador del libro; una nota marginal, "la justicia tiene que ceder ante el poder" (Kaegi, 33), es relevante para lo que se va a discutir en las dos secciones siguientes. Desde este punto de vista, podemos entender por qué Burckhardt ve "la dualidad entre libertad y poder" detrás de las tres fuerzas que dominan la historia del mundo (Kaegi, 74) y, en consecuencia, ensalza el pequeño Estado. Volver al texto.

[13] Sobre esta cuestión, véase Alois Riklin, "Erfindungen gegen Machtmissbrauch", en *Wandlungen in Wirtschaft und Gesellschaft*, Festschrift für A. Jöhr, ed. E. Küng (Tubinga: Mohr, 1980), 125-46. E. Küng (Tubinga: Mohr, 1980), 125-46. Volver al texto.

[14] B. Welte, basándose en A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 3ª ed. (1975), analiza este surgimiento del Estado a partir de una interpretación religiosa omnicomprensiva del mundo en su *Die Würde des Menschen und die Religion* (Knecht, 1977). Welte se esfuerza por demostrar que el pacto anterior está de acuerdo con la naturaleza del hombre y puede (y debe) seguir ejerciendo su influencia, aunque ahora desde un nivel subterráneo. Volver al texto.

[15] "Está claro que no podemos volver a una etapa anterior a la autonomía y la racionalidad modernas, con todos los frutos que han dado". Welte, 50. Volver al texto.

[16] El tema del poder (y sus derivados) tiene muchas ramificaciones. Aquí sólo podemos tratar algunos aspectos. Para un breve resumen de los temas principales, véase el artículo de J. Schwartländer "Macht" en *Handbuch philos. Grundbegriffe* (Kösel, 1973). Volver al texto.

[17] Heidegger, *Nietzsche* I/II (Neske, 1961). Volver al texto.

[18] Cf. el título: "Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences" (1637). Volver al texto.

[19] Ulrich Homines, *Transzendenz mid Personalität* (Francfort: Klostermann, 1972), 63. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 53. Volver al texto.

[21] Heidegger II, 143. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, II, 144-45. Volver al texto.

[23] *Ibídem*, II, 237s. Volver al texto.

[24] *Ibídem*, II, 236. Volver al texto.

[25] *Ibídem*, II, 183 (cita). Volver al texto.

[26] *Ibídem*, I, 34. Volver al texto.

[27] *Ibídem*, I, 52. Volver al texto.

[28] Cf. el gran tratado de Heidegger "Die ewige Wiederkehr des Gleichen", *loc. cit.*, I, 255-472, y II, 7-29. Volver al texto.

[29] *Wille zur Macht* (edición en octavo grande) XV, 241. Volver al texto.

[30] *Loc. cit.*, II, 194. Volver al texto.

[31] Véase *ibídem*, II, 246 y ss. Volver al texto.

[32] J. Schwartländer, 873. Volver al texto.

Capítulo 3

[1] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1 (1953), 455-57; cf. *Church Dogmatics* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1958). Volver al texto.

[2] Para una interpretación más detallada, véase la exhaustiva obra en tres volúmenes de Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgesehichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht* (Schöningh, 1977-1978). Para Drewermann, estas tres perspectivas son preliminares; conducen a una paradoja que "sólo cobra sentido en el contexto de la teología, de Dios" (vol. 3, LXIII). Volver al texto.

[3] Véase el abundante material reunido en el vol. 1 de la obra de Louis Ligier *Péché d'Adam et péché du monde* (París: Aubier, 1960). Volver al texto.

[4] Cf. Jr 10,25; Sal 79,6. Volver al texto.

[5] Véase infra, III A 3. Volver al texto.

[6] Aunque sea un error ver lo "divino" simplemente como un desarrollo de lo "poderoso" como tal, como hace G. van der Leeuw en su Fenomenología de la religión (Mohr, 1933). Volver al texto.

[7] Romanos 2:15 puede entenderse en este sentido: la "conciencia" de los gentiles les muestra que la ley está escrita en sus corazones, pues "sus pensamientos contradictorios los acusan o tal vez los excusan". Volver al texto.

[8] B. Renaud, "Je suis un Dieu jaloux" en *Lect. Div*. 36 (Cerf, 1963), 148. Volver al texto.

[9] "[Jalousie divine:] la réaction violente de la Sainteté de l'Amour divin, révéle dans le cadre de l'Alliance contre tout ce qui porte atteinte à cette réalisation entre Jahvé et son peuple". *Ibid*. Volver al texto.

[10] Este tema se trata con detalle en Ligier, I, 85 y ss., 92 y ss. Volver al texto.

[11] *La Gloria del Señor* VI (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 224-30. Volver al texto.

[12] Cf. Adrienne von Speyr, *Confesión* (San Francisco: Ignatius Press, 1985). Volver al texto.

[13] Véase la introducción al capítulo "Das Wesen der Sünde" y la interpretación teológica, cristológica y antropológica que le da Leo Scheffczyk en su *Wirklichkeit und Ereignis der Sünde* (Augsburgo: Winfried, 1970). Volver al texto.

[14] M. J. Scheeben, "El misterio del pecado: el pecado en general; el pecado original" en *Los misterios del cristianismo* (1865), 243-310. Volver al texto.

[15] *Teología del Sur. Ein theologischer Versuch* (Einsiedeln: Benziger, 1966). Volver al texto.

[16] Su esbozo pretende ser "no más que un ensayo", que termina "con un signo de interrogación": 213. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 92, cf. 121, 129 y ss. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, 138. Sobre las diferencias entre Schoonenberg y Pelagio: 166ss. Volver al texto.

[19] Schoonenberg opina que debería enfatizarse mucho más: 115. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 138, 199. Volver al texto.

[21] *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Quaest. Disp. 37 (Herder, 1968), 13 y ss. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, 28. Volver al texto.

[23] *Ibídem*, 37. Volver al texto.

[24] *Ibídem*, 54. Volver al texto.

[25] *Ibídem*, 64. Volver al texto.

[26] *Ibídem*, 70-71. Volver al texto.

[27] *Ibídem*, 87. Volver al texto.

[28] Ligier I, 99-151. Volver al texto.

[29] Se puede decir "que el "pecado original", como hecho negativo, es contrarrestado por el hecho positivo de la redención; así, a partir de Adán, el hombre es originariamente pecador, en un vacío en el que carece de gracia; al mismo tiempo, sin embargo, Cristo lo atrae a la esfera de la gracia. Esto implica que el hombre está orientado objetivamente hacia Cristo, la Cabeza misericordiosa y dadora de gracia de la humanidad. Desde el principio, Cristo atrae al hombre a la fe y a la vida sacramental". L. Scheffczyk, "Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde" (véase nota 13 supra), 270. Volver al texto.

[30] El Yahwista remonta la grave situación del hombre a un progenitor de todos los hombres. Al hacerlo, va más allá de conceptos estrechamente basados en el clan y también de la idea posterior de la solidaridad nacional de Israel, que atribuía la situación amenazada de toda una nación a una culpa remota (los orígenes de Jerusalén, el engaño de Jacob). Esta última idea se basaba en la noción de "personalidad corporativa" (J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen* [Colonia, 1962]), una versión ligeramente diferente de la idea fundamental de la solidaridad de toda la humanidad. Las diversas

nociones bíblicas giran en torno a una valoración realista de esta solidaridad, considerándola como una cualidad *interior* del individuo. Trento lo expresó como "*propagatione, non imitatione transfusum*" (DS 1513), que de ningún modo anatematiza la sexualidad como tal (su *libido*: Agustín) como medio de transmisión de la culpa original, sino que ve la sexualidad como el vínculo real que une a todos los individuos y los convierte en una comunidad indivisible. La sexualidad como tal, incluso santificada por el sacramento cristiano, pertenece a la esfera del primer Adán. Así, incluso el hijo de padres cristianos viene al mundo cargado con el "pecado original". (La excepción es María (DS 1516), en la medida en que estaba destinada a ser la asociada directa del Segundo Adán. Volver al texto.

[31] Cf. Ligier II, 266 y ss: "De la mort au péché". Volver al texto.

[32] Cf. la afirmación de Trento de que la concupiscencia que permanece incluso en los bautizados no es mala como tal, "quae cum *ad agonem* relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Jesu gratiam *pugnantibus* non valet" (DS 1515). Volver al texto.

[33] "Dialektisches Verhältnis zweier Existentialien", K. Rahner, artículo "Erbsünde" en *Sacr. Mundi* I (1967), 1109. "Así, desde el principio, la situación del hombre se mueve dialécticamente hacia la decisión a favor o de la fe y del amor o del pecado personal; es un 'pecador original' desde Adán, y es redimido por Cristo y destinado a él": *ibid.*, 1114. Volver al texto.

[34] C. S. Lewis lo expresa espléndidamente: El hombre arquetípico se apartó de Dios, y esto dio lugar a "la aparición de un nuevo tipo de hombre . . . una nueva especie, nunca hecha por Dios, había pecado hasta existir. . . . Dios podría haber detenido este proceso por milagro: pero esto . . . habría sido declinar el problema que Dios se había planteado cuando creó el mundo, el problema de expresar Su bondad a través del drama total de un mundo que contiene agentes libres, a pesar de, y por medio de, su rebelión contra Él. El símbolo de un drama . . . es aquí útil para corregir un cierto absurdo que puede surgir si hablamos demasiado de que Dios planificó y creó el proceso del mundo para el bien y de que ese bien se vio frustrado por el libre albedrío de las criaturas. . . . De hecho, por supuesto, Dios vio la crucifixión en el acto de crear la primera nebulosa. . .; el conflicto resultante se resuelve mediante la asunción por el propio Dios de la naturaleza sufriente que produce el mal." *The Problem of Pain* (Londres, 1940; 29ª impresión: Collins, 1990), 66-67. Volver al texto.

[35] Bernard Bro, *Le Pouvoir du mal* (Cert, 1976), 18. Volver al texto.

[36] Dorothee Sölle, *Leiden* (Stuttgart / Berlín: Kreuzverlag, 1973), 148. Volver al texto.

[37] *Positions et propositions* II (Gallimard, 1943), 245. Volver al texto.

[38] *Teo-Drama* II, 337-38. Volver al texto.

[39] *El fenómeno del hombre* (tr. Londres: Collins, 1959), 56. Volver al texto.

[40] *Ibídem*, 56. Volver al texto.

[41] *Ibídem*, 123. Volver al texto.

[42] *Ibídem*, 123. Volver al texto.

[43] *Ibídem*, 339-41. Volver al texto.

[44] Gisbert Greshake, *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid* (Herder, 1978), 27-48. Volver al texto.

[45] Teilhard, 341-42. Volver al texto.

[46] "Dolor animal" en *El problema del dolor*, 103-14. Volver al texto.

[47] Romanos 8:20 (suponiendo que *ktisis* signifique realmente la creación en su conjunto y no, como algunos han intentado demostrar, el mundo de los humanos). Volver al texto.

[48] C. S. Lewis intenta poner de manifiesto las posibilidades concretas de una "elevación" positiva del mundo animal al mundo humano transfigurado. Lo hace con cierto humor, lo que demuestra que es muy consciente de los límites de su especulación. Volver al texto.

Parte III

Sección A

Capítulo 1

[1] Cf. Bauer, *ThW*, artículo "*paresis*"; S. Lyonnet, *Exegesis Ep. ad Rom.* I-IV (Roma, 1963), 222-38. Volver al texto.

[2] Cf. Lyonnet, 235-36. Volver al texto.

[3] Material en H. de Lubac, *Catholicism: Christ arid the Common Destiny of Man* (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 246ss. *La Carta a Diogneto* pone gran énfasis en el *tiempo de la paciencia de Dios*: "Dios, el Señor y Creador del universo... no sólo fue amable con el hombre, sino también lleno de *paciencia*. Lo es, lo ha sido y lo será siempre. . . . Pero cuando concibió la gran e inefable idea [de la Redención], la compartió con su Hijo. Mientras guardó para sí, como un secreto, su sabio consejo, parecía como si no se preocupara de nosotros, como si no se turbara. Pero cuando, en su amada Sou, desveló y reveló *lo que había sido su propósito desde el principio*, nos lo impartió todo: nos concedió tanto una participación en sus favores como la capacidad de verlo y captarlo con la mente. ¿Quién lo habría esperado? Habiéndolo dispuesto todo entre Él y su Hijo, permitió que nos dejáramos llevar por deseos desordenados tal como queríamos, hasta el momento presente. . . . No es que se complaciera en nuestros pecados, sino por *su paciencia*. No es que se complaciera en aquel tiempo de injusticia, sino porque quería *preparar* el tiempo presente de justicia; para que nosotros, habiendo demostrado nuestra propia incapacidad para entrar en el reino de Dios por nuestra propia cuenta, pudiéramos hacerlo por el poder de Dios. . . . Dios no nos odiaba. . .; en lugar de acordarse del mal, manifestó *indulgencia y paciencia* y, por piedad, tomó sobre sí nuestros pecados. . . . Bendito cambio" (caps. 8-9). (caps. 8-9). Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 261. Volver al texto.

[5] PC, 44, 1180BC; PG 45, 1152B; cf. Cyril Alex, *Adv.* PC, 76, 1121A-25D. Volver al texto.

[6] Las ideas filosóficas griegas constituyen el trasfondo de ambas teorías. En el primer caso, se trata de la idea básica de *paideia* (sobre la que De Lubac insiste demasiado poco, cf. Hal Koch, *Pronoia und Paideusis* [Berlín, 1932]), en el segundo caso, se trata de la célebre teoría de la antigüedad de la serie descendente de edades del mundo, cf. *El trabajo y los días* de Hesíodo, 109-201. De Lubac considera que "estos dos modos de explicación no son contradictorios, puesto que pertenecen a categorías diferentes" (263), y remite a la página 231, nota 41: "Lo que es verdaderamente progreso puede a veces aparecer

como deterioro: la corrupción de una época o de una sociedad, por ejemplo, puede estar ligada a un desarrollo de la civilización y a una profundización de las concepciones morales que son, en sí mismas, un verdadero progreso. *Corruptio optima pessima*. No es que la historia nos permita establecer una ley de progreso inversamente proporcional. . . . Pero el progreso humano hace cada vez más formidables las posibilidades del mal. La cultura puede convertirse en un obstáculo para la gracia. . . . *"Homines iam expolitos et ipsa urbanitate deceptos*", dice Tertuliano (*Apolog.* c. 2 1, n. 30), y dentro de la cultura, incluimos la propia "cultura religiosa"." Volver al texto.

[7] Véase la nota anterior. Volver al texto.

Capítulo 2

[1] Cf. *La Gloria del Señor* VI, "La Antigua Alianza", donde tratamos primero de la "gloria" de Dios (33 - 86) antes de pasar a tratar del hombre como "imagen", y en particular como "secularidad ante Dios" (87-143). Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 144-211, 215-98. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 150, nota 2; 151, nota 3. Volver al texto.

[4] M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (1940). Volver al texto.

[5] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* (Londres: SCM, 1965). De forma aún más enfática que antes, según von Rad, los grandes profetas habían investigado el cumplimiento de la ley; establecieron de forma concluyente que Israel no había cumplido los requisitos de Dios (II, 399). En este sentido, fueron los precursores del legalismo. Volver al texto.

[6] W. Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alien Testaments* (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963), 83. Volver al texto.

[7] Cf. Deutero-Isaías 43:26-28: "Acuérdate de mí, discutamos juntos; expón tu caso, para que se te dé la razón. Vuestro primer padre pecó, y vuestros mediadores prevaricaron contra mí. . . . Por eso entregué a Jacob a la destrucción total y a Israel a la injuria". Volver al texto.

[8] W. Zimmerli, 126. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 12X. También el comentario de Zimmerli a Ezequiel, I (1969), 449-50. Volver al texto.

[10] W. Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten (La ley y los profetas)*, 113. Volver al texto.

[11] "El Viernes Santo llega al final de la antigüedad; este acontecimiento escatológico concluye el período de la paciencia de Dios [*anochē*]. El período de la 'ira de Dios' es también el período de la paciencia de Dios y de su espera. . . . Si el tiempo anterior fue un período de 'aplazamiento' y 'restricción' por parte de Dios, también es cierto que los sacrificios y ritos expiatorios de los hombres no pudieron hacer lo que estaban destinados a hacer." O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 4ª ed. (1966), 109s. Volver al texto.

[12] En la parte titulada "El largo crepúsculo": *La Gloria del Señor* VI, 301-416. Volver al texto.

[13] *La Gloria del Señor* IV, 216-48. Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 249-79. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 280-313. Volver al texto.

Capítulo 3

[1] *Teo-Drama* III, 410-18. Volver al texto.

[2] *Grundkurs des Glaubens* (Herder, 1976), 288 y ss., 310 y ss. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 308-10 y ss. Volver al texto.

[4] *Theo-Drama* III, 416 nota 31. Volver al texto.

[5] Cf. el excursus sobre la "imagen y semejanza de Dios" en *Teo-Drama* II, 3 16-34. Volver al texto.

[6] *Ibídem*, 346-94. Volver al texto.

[(7)] Sobre la cuestión del "lenguaje metafórico" de Plotino, donde habla de que el alma individual se redime disolviéndose en el cosmos, cf. C. Andresen, artículo "Erlösung" en *RAC 6* (1966), 93. Volver al texto.

[8] *Heracles*, 1345s. Volver al texto.

[9] Por ejemplo, Séneca, Ep. 95, 47, 50. Volver al texto.

[10] Hermes Trismegistos, Tr. 7, 2 (ed. Nock-Festugière, 1945), 52-54. Volver al texto.

[11] *Die Gestalt und das Sein*. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit, 2ª ed. (Darmstadt, 1959). Volver al texto.

[12] Cf. *La Gloria del Señor* IV, 141 ss. Volver al texto.

[13] Cf. *Theo-Drama* III, 418 y ss. Volver al texto.

[14] K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 307. Volver al texto.

Capítulo 4

[1] El tratamiento de este tema por J. Galot es quizá el más coherente. Cf. su "La Redemption, mystère d'alliance" (*Mus. Less.*, sec. théol. 59 [DDB, 1965]). Volver al texto.

[2] *Cur Deus Homo* I, 12. Volver al texto.

Sección B

Capítulo 1

[1] *Theo-Drama* III, 109ss. Esta cesura se pasa por alto en cierto tipo de cristología protestante (de Schleiermacher a Hofmann y Ritschl) que ve la Cruz simplemente como la consecuencia última de la "fidelidad a su vocación" de Jesús. (Cf. Althaus, *Theol. Aufsätze* I [1927], 23 ss.). El relato de la Tentación, con su particular dramatismo, que Lucas interpreta como una especie de preludio de las posteriores tentaciones relacionadas con la Pasión, no puede servir de argumento serio contra la cesura sobre la que aquí llamamos la atención. Las Tentaciones no ejemplifican esa pasividad (supraactiva) que concluye toda acción: más bien constituyen una puesta a prueba de Jesús en plena actividad mesiánica. Sobre las dimensiones dramáticas del episodio de la Tentación, cf. Duquoc, *Christologie* I (París: Cerf, 1972), 52-71 (con refs.). Volver al texto.

[2] Cf. H. Schürmann, "Der 'Benefit vom Anfang', ein Rekonstruktionsversuch auf Grund von Lk 4,14-16" (1964), reimpreso en *Textgesch. Untersuchungen zu den Evangelien* (Düsseldorf: Patmos, 1968), 69-80. Volver al texto.

[3] Así R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Herders theol. Komm. z. N. T., 1977), parte 2: excursus, "Die vormarkinische Passionsgeschichte". En la página 1 se enumeran los pasajes que supuestamente le pertenecen. En este caso, el relato de la Pasión anterior a Marcos "abarcaría un tercio de todo el Evangelio" (*ibid.*, 5). Se remontaría a épocas muy tempranas, probablemente en la comunidad original de Jerusalén de los "galileos" (*ibid.*, 21). Volver al texto.

[4] Según J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* (París: Aubier, 1971), 9 y ss., esta identificación de Jesús no puede basarse en una enseñanza externa sobre su persona, sino que debe surgir de una intuición interna de los discípulos. Volver al texto.

[5] *Teo-Drama* III, 115s. Volver al texto.

[6] *Theo-Drama* III, 1 15s., con referencia a J. Jeremias, a la que habría que añadir M. Hengel (nota 15 infra). Volver al texto.

[7] X. Léon-Dufour: "Jésus n'a jamais fait la théorie sur lui-même". "La Mort rédemptrice du Christ selon le NT" en: X. Léon-Dufour, et al., *Mort pour nos péchés* (Bruselas: Fac. Univ. St. Louis, 1976), 37. Volver al texto.

[8] H. Schürmann, "Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis" (1959), reimpreso en *Trad. gesch. Untersuchungen, loc. cit.*,

13-35. Volver al texto.

[9] Esto presupone todo lo que hemos dicho en el tercer volumen de *Theo-Drama* sobre "La persona y la misión de Cristo". Volver al texto.

[10] Así como los creyentes tienen que esperar la "hora inesperada" de la venida del Señor: Mateo 24:44; Lucas 12:39 (cf. el símil del "ladrón" en Marcos 13:33 par.; Apocalipsis 3:3; y del novio que viene inesperadamente: Mateo 25:10-13; y de los siervos que velan en Lucas 12:35 ss.). Volver al texto.

[11] Véase el pasaje correspondiente en el comentario de Schnackenburg al Evangelio de Juan. Volver al texto.

[12] A. George, " 'L'Heure' de Jean XVII" en *Rev. Bibl.* 61 (1954), 392-97. Volver al texto.

[13] Cf. el capítulo titulado "Momentum of the Cross" en *The Glory of the Lord* VII (1989), 202-35, particularmente 223f. Volver al texto.

[14] Esta división artificial ha sido finalmente superada por J.-P. Jossua en su "Le Salut. Incarnation ou mystère pascal" en *Cogit. Fidei* 28 (París: Cerf, 1968). Volver al texto.

[15] Ninguna teología de la Cruz puede tener sentido si se basa puramente en el "*dei* divino" (es decir, "tal fue el consejo divino"); esta postura no aporta ninguna visión significativa, particularmente en el contexto de la alianza. Cf. M. Hengel, "Der stellvertretende Sühnetod Jesu" en *Int. kath. Zft. Communion* (1980), 1-29, 135-47. Volver al texto.

[16] *Theo-Drama* III, 244s. Volver al texto.

[17] *Theo-Drama* III, 163 ss. Volver al texto.

Capítulo 2

[1] *Adv. Haer*. V prol. (SC 153/2, 14). Volver al texto.

[2] Esto está muy claro en Athanasius: Or. *II c. Arriano*. 68 (PC 26, 292C-293A). Volver al texto.

[3] Cf. Ireneo, *Epideixis* 23 y 38. Volver al texto.

[4] A. Grillmeier, "Hellenisierung-Judaisierung. ." en *Mil Ihm und in Ihm, Christolog. Forschungen u. Perspektiven* (Herder, 1975), 423-88. Volver al texto.

[5] Como parece hacer unilateralmente Wilhelm Breuning en su *Gemeinschaft nut Gott in Jesu Tod und Auferstehung: Christi erlösendes Leben und Sterben* (Aschaffenburg: Pattloch, 1971): "La Pascua no está tan absolutamente en el centro de la teología de los Padres como lo estaba en el Nuevo Testamento" (30). Volver al texto.

[6] M. Herz, "Sacrum commercium" en *Münchener theol. Studien* II, 15 (Munich: Zink, 1958). Volver al texto.

[7] Por ejemplo, Tertuliano: "*homo Deo mixtus*" (*Apol*. 21, 14); Cipriano: "*hic in virginem delabitur,. . . Deus cum homine miscetur*" (*Idol*. 11); Gregorio Nacianceno: más allá de la primera mezcla de cuerpo y alma inmortal hay una "nueva *mixis* y paradójica *krasis*" entre carne y Espíritu (divino) (Or. 38, 13). Volver al texto.

[8] Cf. R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (Leiden: Brill, 1974), 109-11. Volver al texto.

[9] Más detalles en Herz (nota 6), 24 y ss., 70 y ss. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 155. Volver al texto.

[11] Al contrario que Greshake: "Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte" en L. Scheffczyk (ed.) *Erlösung and Emanzipation*, QD 61 (Herder, 1973), 69-101. Volver al texto.

[12] Baehr. VI, 370-80. Ambrosio imitó esta idea en su *De Trin. ad Gratian*. Cf. Gerhoh von Reichersberg, *L. cont. duo haer*. chap. 4. Volver al texto.

[13] Tare. J. van Bavel, "Recherches sur la christologie de s. Augustin" en *Paradosis* X (Friburgo, 1957), 127-45. Sobre interpretaciones anteriores similares, cf. G. Jouassard, "L'Abandon du Christ en croix dans la tradition grecque du IVe et Ve siècle" en *RSR* (1925), 609-33. Volver al texto.

[14] Lo que impidió a Agustín "d'admettre l'abandon comme sentiment réel, c'est qu'il n'y a pas d'abandon véritable de Dieu". Van Bavel, 143.

Volver al texto.

[15] Otros textos en van Bavel (nota 13 supra) y L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle* (Desclée de Brouwer, 1961), 55 y ss. Volver al texto.

[16] "Por primera vez, al parecer, Ambrosiaster introduce explícitamente la noción 'ofrenda por el pecado' por 'pecado' en la exégesis de 2 Corintios 5:21": S. Lyonnet y L. Sabourin, "Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study" en *Anal. Bibl.* 48 (Roma, 1970), 205. Pelagio, en su comentario a las Epístolas de Pablo, sigue a Ambrosiaster. Cf. también K. H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter* (Düsseldorf: Patmos, 1956), 207ss. Volver al texto.

[17] Lyonnet-Sabourin (ver nota anterior), 215ss. Lo mismo se aplica a la asunción del temor de los pecadores durante la Pasión: "Passioni appropinquans Dominus infirmantium in se voces sumpsit eorum timorem ut abstraheret suscepit": Gregorio Magno, *Mor*. 12, 12 (PL 75, 994). Volver al texto.

[18] Cf. François-Marie Léthel, O.C.D., *Theologie de l'Agonie du Christ. La Liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Maxime le Confesseur* (París: Beauchesne, 1979). Léthel se basa aquí en el trabajo de M. Doucet, *La Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus* (Montreal, 1972, mecanografiado). Maritain también ha llamado la atención sobre la importancia de la libertad humana de Jesús en la Pasión en su *De la grâce et de l'humanité du Christ* (París-Bruges, 1967). Volver al texto.

[19] 7, 4. Volver al texto.

[20] 9, 5. Volver al texto.

[21] 11. Volver al texto.

[22] Rom 6,1; Sm 1, 2; 71; Ef 16,2. Volver al texto.

[23] 1, 2. Volver al texto.

[24] Vis III, 5, 3; sim IX, 12, 4. Volver al texto.

[25] 1 Clem 16; Sal.-Barn. 7, 3. Volver al texto.

[26] *Com. Joh*. VI, 53-58. Volver al texto.

[27] Or. 34. Volver al texto.

[28] *De Incarn*. 7, 20, 31, 37, etc. Volver al texto.

[29] *De recta fide ad Reginas* (PG 76, 1293; *Or. altera, ibid.*, 1344). Volver al texto.

[30] *Expos. Sal*. 118, 8, 7; *ibíd.*, 12, 37; *Expos. Luc*. 2, 41; *De bono mortis 6*, 25. Volver al texto.

[31] Teodoro, *hom. cat.* (Tonneau) V, 1-6. Volver al texto.

[32] *De Trin*. IV, 13, 17, etc. Volver al texto.

[33] Referencias en L. Sabourin, *Redemption sacrificielle* (Desclée de Brouwer, 1961), 22s. Sabourin aborda también el origen de la palabra, que se encuentra ya en Ignacio (Ef 21,1; Sm 10,2; *Ad Polyc*. 2, 3) y puede remontarse a 4 Macabeos. Volver al texto.

[34] "Eusèbe . . . adopte l'interprétation 'substitutive'". Sabourin, 25. Volver al texto.

Semiparte b

[1] Sobre *la satisfactio* y el *meritum* en Tertuliano, cf. Braun, *Deus Christianorum*, 2ª ed. (París, 1976), 475 ss. Volver al texto.

[2] *Tr. en Sal.* 53, 12. Volver al texto.

[3] *En el Salmo* 38, números 46 y 53. Sobre toda esta cuestión: J. Rivière, "Sur les premières applications du terme 'satisfactio' à l'oeuvre du Christ" en *BLF.* 25 (1924), 285-97, 353-69. Volver al texto.

[4] *Cur Deus homo*, 1, II, cap. 20. Volver al texto.

[5] "Pins . . persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris": *CDH* II, 16. Volver al texto.

[6] Cf. Atanasio, *Or. c. Arriano*. II, 64 (PG 26, 291). Característicamente, Atanasio vincula esta imposibilidad con el tema de la *theiōsis*, cosa que no hace Anselmo. En este punto, los críticos de Anselmo (Harnack, Ritschl) confunden a Dios con un mero ciudadano particular o un señor feudal. En realidad, Dios, como Creador, ha investido su honor y autoridad en su creación. En consecuencia, su exigencia de satisfacción sirve para mantener ese honor y esa autoridad, tal como dice Atanasio en el pasaje citado. Cf. R. Hermann, "Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung" en *Zft. syst. Theol.* I (1923), 376-96; Hans-Ulrich Wiese, "Die Lehre Anselms von Canterbury über den Tod Jesu in der Schrift 'Cur Deus homo' " in *Wiss. u. Weisheit* 41 (1978), 149-79; 42 (1979), 34-55. Wiese lleva a cabo una discusión exhaustiva de toda la literatura, con el objetivo de descubrir un punto de vista equilibrado, aunque puede ser que busque un modo de pensamiento demasiado "personal" detrás de las categorías "jurídicas" de Anselmo. Al presente autor le parece inútil contraponer estos dos polos. Cf. también Wilhelm Breuning, *Gemeinschaft mit Gott in Jesu Tod und Auferweckuug* (Aschaffenburg, 1972). Breuning plantea la pregunta: "¿Categorías jurídicas o personales?". (59) y descubre acertadamente lo segundo en lo primero. Volver al texto.

[7] *Teo-Drama* I, 250s; 353s. Volver al texto.

[8] *Teo-Drama* I, 361-69. Al considerar la identidad de la "libertad" y la "necesidad" de Dios en Anselmo, es esencial referirse al *Proslogion* y al *Monologion*, así como *al Cur Deus homo*. Cf. Wiese, 157. Volver al texto.

[9] "Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid mains quam sit id pro quo peccatum facere non debueras" I, 21. Volver al texto.

[10] Sobre el punto de vista estético de Anselmo (especialmente en lo que se refiere a la interacción entre necesidad y libertad), cf. *La Gloria del Señor* II, 211-59. Volver al texto.

[11] "Ipse [Filius] cum Patre Sanctoque Spiritu disposuerat se non aliter quam per mortem celsitudinem omnipotentiae suae mundo ostensurum" I, 9. Volver al texto.

[12] "Vult quod *non prohibet*. Quoniam ergo Patri Filii voluntas placuit, *nec prohibuit* eum velle aut implere quod volebat, recte voluisse ut Filius mortem . . . sustineret-quamvis poenam eius non amaret-affirmatur. . . . Immo maxime decet talem Patrem tali Filio *consentire*. . ." I, 10. De este y otros pasajes similares se desprende cuán insensato es acusar a Anselmo de haber inventado un Dios-Padre cruel, que, para restaurar su propio honor, exigió que este Hijo fuera sacrificado. El propio Anselmo rechaza una imagen tan repulsiva de Dios: "Sería muy extraño que Dios se deleitara con la sangre de un inocente -o que realmente la necesitara- y que sólo perdonara (o pudiera perdonar) al culpable después de matar al inocente" I, 10. Volver al texto.

[13] "Divinam enim naturam. . . [n]ullatenus posse a sua celsitudine humiliari" I, 8. Volver al texto.

[14] II, 16: "Puesto que no todos los que necesitan reconciliarse pueden reunirse en un [único] día, el Rey concede que, en virtud de la grandeza de esa obra [realizada por aquel que es el único inocente], todos los que -ya sea antes o después de ese día- confiesen su deseo de alcanzar el perdón a través de esa obra y se unan al pacto allí concluido, quedarán liberados de todo pecado pasado. . . ." Volver al texto.

[15] "La muerte de Cristo es vista exclusivamente como un vasto crédito frente al débito significado por el pecado", dice Felix Hammer en su dura crítica a Anselmo en *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Greuzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* (Viena, 1967), 145. Cf. igualmente Hans Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf, 1970). Volver al texto.

[16] Aquí Anselmo se basa probablemente en la distinción agustiniana entre *sacramentum* y *exemplum: De Trin*. I, IV, cap. 3, n. 6. Volver al texto.

[17] H.-U. Wiese, *loc. cit.*, (1979), 53-54: Tras exponer la teología de la muerte de Karl Rahner (que ve la muerte como "autorrealización personal" y "Sí final e inquebrantable del hombre a Dios"), Wiese observa: "Para Rahner, la muerte de Jesús alcanza la redención *como muerte*, mientras que, para von Balthasar, lo hace *como aceptación del*

sufrimiento (para el que no tenemos ninguna analogía). El punto de vista de Anselmo es el de Rahner. . . . La muerte es una entrega mayor que el sufrimiento. . . . Anselmo y Rahner -a diferencia de von Balthasar- abordan la muerte de Jesús de un modo predominantemente abstracto, no a partir de una reflexión bíblica sobre el sufrimiento y la muerte de Jesús." Volver al texto.

[18] De ahí la formulación un tanto arriesgada: "Quoniam idem [Films] ipse est Deus,. . . ad honorem suum se ipsum sibi sicut Patri et Spiritui Sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae": II, 18. Volver al texto.

[1] La idea de que la obra de Cristo "pesa más" que el pecado ya está presente en los Padres, cf. el comentario de Cirilo de Alejandría a 2 Cor 5,21: *antaxios* (PG 74, 945; otra ref. en Sabourin, 35, nota 1). Volver al texto.

[2] En el cuerpo de 47, 3, es el Padre quien inspira esta voluntad al Hijo encarnado; en ad 2, es todo el Dios trino quien lo hace, es decir, incluido el Hijo mismo como Dios. No hay contradicción entre estas dos expresiones. La Trinidad inspira a Jesús el sufrimiento: 48, 5. Volver al texto.

[3] S. *Th.* Ill, 48, 4 ad 2 y 3. Volver al texto.

[4] La ira, propiamente dicha, nunca se atribuye a Dios: S. *Th.* I, 19, 11; II, II, 162, 3, etc. Sin embargo, se puede hablar de que Dios "odia" el pecado (y a los pecadores), y por tanto de que está "reconciliado" (*placatus est* III, 49, 4) en el contexto de una obra de expiación que procede de su amor (*ibid.*, obj. 2, resp. 2). Volveremos sobre ello. Volver al texto.

[5] "Spiritus adoptionis filiorum": 49, 3 ad 3. Volver al texto.

[6] Cf. L. Bouyer, *Das Wort ist der Sohn. Die Entfaltung der Christologie* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), 434 ss.; W. Breuning, 116 ss. "Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam" (48, 1 ad 2). Volver al texto.

[7] III, 14, 4 (la aceptación de todas las fragilidades corporales que afectan a todos los hombres a causa del pecado original); 15, 4 (la aceptación, además, de *las pathē* del alma; éstas son diferentes en Cristo de lo que son en nosotros, ya que en él estas mociones de los sentidos nunca abruman la *ratio*. Por eso Jerónimo las llama sólo *propasiones*). Pero podemos estar seguros de que Jesús experimentó dolor genuino, pena, lágrima (15, 7) e ira (en el sentido de ardor, 15, 9). Volver al texto.

[8] Para Tomás, la fórmula *pro nobis* es un supuesto tan básico como lo era en la tradición anterior: 47, 3; 48, 4, etc. Volver al texto.

[9] III, 26, 1 + ad 1; 48, 5. Volver al texto.

[10] Este tema ya está presente en Ireneo, y luego en Cirilo y Máximo. Volver al texto.

[11] "Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita" 48, 6 ad 2; cf. 49, 1: "passio Christi, licet sit corporalis. . . ." Volver al texto.

[12] Se menciona una vez, para mostrar que el Padre no impidió que el Hijo sufriera: 47, 3. Volver al texto.

Semi-parte c

Solidaridad

[1] Sobre Eurípides, cf. *La Gloria del Señor* IV, 131-54; sobre el tema dramático, cf. *Theo-Drama* I, 392 y ss.: "La muerte por cuenta ajena", incluida la reelaboración del tema de Alcestis, *Annonce, Repos* y *L'Otage* de Claudel, *Monde cassée* de Marcel y *Die Bürger von Calais* de G. Kaiser, así como Le Fort / Bernanos, *diálogos del Carmelo*. Volver al texto.

[2] *Dogmática de la Iglesia* III/2, 203-324. Volver al texto.

[3] *La Theologie de s. Paul*, 15ª ed. (1939) II, 240 ss. Volver al texto.

[4] *Myst. Sal.* III/1, 682-85. Más ejemplos: E. Hocedez, "Notre solidarité en Jésus Christ et en Adam", *Greg.* (1930), 373-413; L. Malevez, "L'Eglise dans le Christ", *RSR* 25 (1935), 257-91, 418-40; Y. Cougar, "Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ", *RSPhTh* 25 (1936), 489-95. P. Galtier, *Les Deux Adams* (París, 1947). Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 686. Volver al texto.

[6] *Theo-Drama* III, 107ss: *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf: Patmos, 1970). Volver al texto.

[7] H. Kessler, 229 y ss. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 328. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 309. Kessler cree poder demostrar que a Pablo ya no le interesan estas fórmulas obsoletas (324). Volver al texto.

[10] Traducción inglesa (Nueva York: Doubleday, 1984). Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 266. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 300, 308. Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 325. Volver al texto.

[14] Sobre la necesidad de una cesura entre la vida y la Pasión: Tomás, *S. Th.*, III, 48, 1 ad 2, ad 3. Por el contrario, Bultmann no ve cesura entre ambas (al menos en el Evangelio de Juan): "La muerte . . . no tiene ningún significado extraordinario para la salvación; es un cumplimiento del *ergon* que comienza con la Encarnación y la prueba final de esa obediencia bajo la que se encuentra toda la vida de Jesús", *Theologie des Neuen Testamentes*, 399. Volver al texto.

[15] *Christologie* II (París: Cerf, 1972). Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 225-26. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 191, 220. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, 192. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, 203. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 203 Volver al texto.

[21] *Ibídem*, 205. Volver al texto.

[22] *Ibídem, 216*. Volver al texto.

[23] *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, 3ª ed. (Heidelberg, 1962), 11. Volver al texto.

[24] *Teo-Drama III*, 101, 108, 140. Volver al texto.

[25] "Der verkündende und der verkündigte Jesus 'Christus' " en *Wer ist Jesus Christus* (Herder, 1977), 43, 69s. Volver al texto.

[26] *Jesús. An Experiment in Christology* (Londres: Collins, 1979), 310. Volver al texto.

[27] *Ibídem*, 311. Volver al texto.

[28] *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus* (Herder, 1979), 33, 3 5 s. Volver al texto.

[29] "La Révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption" en *Mort pour nos péchés* (Bruselas: Fac. St. Louis, 1976), 117-72. Dado que el paso a la fe en el mensaje de la Iglesia presupone una conversión, Moingt sólo presenta una fenomenología de la muerte de Jesús en la Cruz. Volver al texto.

[30] *Ibídem*, 126-41. Volver al texto.

[31] *Ibídem*, 144. Volver al texto.

[32] *Ibídem*, 155. Volver al texto.

[33] *Ibídem*, 150 y ss. Volver al texto.

[34] *Ibídem*, 153. Volver al texto.

[35] Es importante tener en cuenta su punto de partida, es decir, la *epochē* respecto a la fe en la divinidad de Jesús: el autor sólo presenta una fenomenología de la Cruz. La "representación" de Jesús sigue siendo simbólica (Jesús es el ser humano universalmente "normativo"), y en esa medida expresa la solidaridad de toda la humanidad. En el mismo libro que Moingt, X. Léon-Dufour escribe sobre "La Mort redemptrice du Christ scion le NT" (11-44). Admite que el *pro nobis* paulino significa "en lugar de", y no sólo "por el bien de" (18). Pero continúa diciendo que la "representación", especialmente cuando implica la muerte, es "difícil de imaginar en un mundo en el que la persona es plenamente responsable de sus actos". Sugiere, pues, que se hable de "solidaridad" y no de sustitución (22), incluso en el caso del Siervo sufriente de Isaías 53. En ese caso, sin embargo, la moralidad de la representación no es la misma. En ese caso, sin embargo, el *mortuus pro nobis* significa simplemente que Jesús vivió su vida por

nosotros, incluso en la muerte. *"Relativiser ici, ce n'est pas dévaloriser*" (26). Las teorías del sacrificio "tardío" en el NT se remontan a puntos de vista anteriores. Finalmente, atribuye la pro-existencia de Jesús al "misterio de la persona humana", que como tal "se caracteriza por la entrega a los demás". La solidaridad de cada hombre con los demás le convierte en "kenótico" (43). Mucho de esto recuerda los teoremas de K. Rahner. Volver al texto.

Excursus

[1] *Fundamentos de la fe cristiana* (Nueva York: Crossroad, 1984) (en adelante, F). Los números de volumen y página se refieren a los *Schriften zur Theologie* de Rahner (Einsiedeln, Zurich y Colonia: Benziger, 1960). Las referencias remiten a la edición alemana. Existe una edición inglesa, *Theological Investigations* (Nueva York: Herder, 1961-1979). (Los números de los volúmenes difieren después del volumen III.) Sobre este tema, cf. A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz. K. Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständuis* (Münsterschwarzach, 1975). Volver al texto.

[2] F 14. Volver al texto.

[3] F 155. Volver al texto.

[4] IV, 549. Volver al texto.

[5] XII, 26s. Es bien sabido que los socinianos rechazaban el "intercambio de deudas" por razones similares a las de Rahner: el mérito, la culpa y el castigo son intransferibles. Cf. W. Pannenberg, *Grundzüge tier Christologie* (1964), 171-72, edición inglesa: *Jesús, Dios y Hombre* (Filadelfia: Westminster Press, 1968). Volver al texto.

[6] F 264-65. Volver al texto.

[7] F 265-66. Volver al texto.

[8] F 282. Volver al texto.

[9] F 283. En IX, 200, Rahner postula correctamente que el modo en que el Jesús prepascual se comprendió a sí mismo, al confrontarse con la Resurrección, debe producir una cristología paulina. Parece utópico pensar que la exégesis pueda demostrar seriamente "un cierto desarrollo histórico de esta autoconciencia [de Jesús]. . por ejemplo, con respecto a la integración de su muerte": IX, 206s. En otro lugar Rahner dice que, provisionalmente, la Resurrección basta para proporcionarnos todas las intuiciones teológicas del Nuevo Testamento (y de la Iglesia posterior) relativas a Jesucristo: X, 223s. Volver al texto.

[10] F 21 1 (un "cambio de opinión por parte de Dios" sería mitología), 255, 288 (contra Anselmo); I, 212s; VIII, 224s; X, 360; XII, 261. Volver al texto.

[11] F 317. Volver al texto.

[12] F 210 (Si Dios "se niega a sí mismo", estamos bajo juicio); F 216-18 (Si se deja al hombre a su propia trascendencia, el misterio de Dios es sólo "el horizonte infinitamente lejano, el que juzga, rechaza y

mantiene a distancia", mientras que, si Dios se revela, es también "misterio santo de cercanía protectora"). Volver al texto.

[13] F 116 y ss. Volver al texto.

[14] F 195, 227, 316. Volver al texto.

[15] F 211, 283; cf. 1, 204 y XII, 266 ss. Volver al texto.

[16] F 211. Volver al texto.

[17] F 119 ("Dios está presente para nosotros... en el modo de la cercanía"), 122 ("Dios se hace inmediato al sujeto"). Volver al texto.

[18] F 250. Volver al texto.

[19] F 283. Volver al texto.

[20] *Ibídem*; cf. 201: el "acontecimiento único" es "un momento intrínseco dentro de todo el proceso por el que la gracia es otorgada a todas las criaturas espirituales. . . [emanando] en el tiempo y en el espacio de un punto". A partir de esta solidaridad universal de todos los hombres, Rahner explica el pecado original (F 106-15: cada persona está codeterminada por los resultados de la libertad de los demás, y esto se remonta necesariamente al origen). "Si entendemos esto no sólo en sentido biológico, sino también histórico, el individuo, a pesar de su personalidad y libertad, es miembro de la humanidad única y concreta. En consecuencia, la decisión histórica tomada por cada hombre es ya un codeterminante de la situación de todos los hombres." "Exkurs über Erbsünde" en Weger, *Theologie der Erbsünde*, QD 44 (1970), 201. Véase también XII, 257. Volver al texto.

[21] F 200. Volver al texto.

[22] F 218-19. Volver al texto.

[23] XIII, 200: "Su muerte [debe] tener lugar por nosotros, debe morir compartiendo nuestro destino y en solidaridad con nosotros". XIII, 180: "solidaridad incondicional de amor para todos los hombres". Cf. también XII, 264, 270. Volver al texto.

[24] I, 202; IV, 147-48. Es interesante, por tanto, que Rahner, al hablar de la *hiper* de Cristo, pueda hablar también de una "reciprocidad por la que cada uno condiciona al otro" (por ejemplo, la relación entre la gracia y el signo en los sacramentos): "El signo es producido realmente por la gracia como su *Realsymbol*; así la gracia alcanza su cumplimiento" XII, 268. Cf. también *Sacramentum Mundi* II (1968), 951: "Es una verdad a medias decir que el Logos encarnado murió 'meramente' en su naturaleza humana, con la implicación de que esta muerte *no afecta a* Dios; de hecho, deja fuera la verdad específicamente cristiana." (Otros pasajes de Rahner se citan en J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 201s). Si Dios puede ser "afectado",

entonces puede ser influido -siempre que él así lo quiera. Volver al texto.

[25] F 35s. Por supuesto, Rahner pone de manifiesto la naturaleza creatural de la libertad mucho más claramente que Kant; cf. VI, 215-37. Volver al texto.

[26] XII, 260. La capacidad de tomar decisiones libres es un acompañamiento inalienable de la subjetividad libre: F 90, cf 94. La libertad es "la autorrealización del sujeto único": F 95. La "libertad formal" del sujeto significa que "nadie puede ocupar su lugar": F 111. Volver al texto.

[27] VIII, 216. Volver al texto.

[28] I, 216. Volver al texto.

[29] *Ibid*. "¿Por qué somos redimidos únicamente por la muerte de Cristo?". I, 215. Volver al texto.

[30] XIII, 192; 195-97. Por supuesto, esta entrega debe practicarse y prepararse para cada acto libre de la vida. Volver al texto.

[31] F 249, 248. Volver al texto.

[32] XIII, 199. "En esa medida, su muerte es idéntica a la nuestra": *ibid*. Cf. las diversas reflexiones sobre la muerte en VII, 137-56, 275-80. Aquí todos los "sufrimientos" de Jesús se ven de antemano en el contexto de su muerte (137); esto se debe esencialmente a que nosotros mismos sólo existimos en un movimiento hacia la muerte; siempre nos estamos despidiendo, siempre nos dirigimos hacia el "punto cero de nuestras vidas" (143). La muerte es "sólo el final de un morir que dura toda la vida" (149), y puesto que es el morir de un pecador, puede parecer totalmente carente de sentido. En un pasaje relativamente temprano (1955), Rahner dice de Jesús: "Es algo terrible caer en las manos del Dios vivo, habiendo querido-en un amor incomprensible-ser uno con el pecado del mundo" (140). Pero ese "ser uno" es el de la solidaridad, no el de estar en nuestro lugar. Y, detrás de esa pecaminosidad, que es el fundamento de la muerte, está ese "más profundo de los abismos: la libertad espiritual", que desea la "validez última" de sus actos (275) y así (como siempre han dicho los filósofos) convierte la vida en un ensayo de la muerte (142). De este modo, Jesús se convierte simplemente en el hombre que acepta su muerte, abandonado por Dios, y que es "crucificado y resucitado en la desconcertante oscuridad de Dios": X, 263. Cf. también *Zur Theologie des Todes*, QD 2 (1958) y X, 181-99: "Zu einer Theologie des Todes". Tomás habla en términos similares (*Comp. Theol.*, 226): "Passus est autem pro nobis ea quae ut nos pateremur ex peccato primi parentis

meruimus, quorum praecipuum est mors, ad quam omnes aliae passiones ordinantur sicut ad ultimum". Volver al texto.

[33] Tal como el propio K. Rahner había elaborado anteriormente: cf. *Heilige Stunde und Passionsandacht* (1949; 4ª ed., Herder, 1965). Volver al texto.

[34] VII, 144. Volver al texto.

[35] F 245-46, 252. Volver al texto.

[36] "Si hay una palabra intrínsecamente digna de fe, es ésta": VII, 140. Pero esta misma palabra, que Lucas utiliza de forma similar en la muerte de Esteban, es sospechosa de haber sido atenuada por Lucas (en comparación con Marcos y Mateo). Volver al texto.

[37] XIII, 361-377. También aquí opera con el término "amalgama" (367), es decir, una amalgama de la concepción original de la fe y de los conceptos temporales. Hoy esta amalgama tendría que disolverse en la estela de una "ilustración" progresiva. Cf. XIII, 11-47. Ver también nuestras *Nuevas Elucidaciones* (San Francisco: Ignatius Press, 1979), 46-60. Volver al texto.

[38] VI, 234-35. Rahner dice en realidad que esta "resistencia" implica una "participación en la Cruz de Cristo". Volver al texto.

[39] *Ibídem*, 234. Volver al texto.

[40] F 202. Volver al texto.

[41] F 78-9, 226; 1, 182, cf. I, 190: La presencia de Jesús a sí mismo es su expropiación total al Logos; IV, 151; VIII, 215; IX, 211. Volver al texto.

[42] F 119; cf. IV, 154: la unidad de la "autocomunicación" de Dios y su "ser escuchado". IX, 138s: "La última autotrascendencia escatológica [es] aquella en la que el mundo se abre libremente a la autocomunicación de Dios y, en virtud de ésta, la acepta". La "unidad de estas dos aceptaciones" es el punto culminante de la historia del mundo. Volver al texto.

[43] F 122. Volver al texto.

[44] F 136. Volver al texto.

[45] F 137. Volver al texto.

[46] *Ibídem*; cf. IV, 149. Volver al texto.

[47] F 223. Volver al texto.

[48] F 304. Volver al texto.

[49] F 197: "Estamos plenamente justificados para entender la creación y la Encarnación -no como dos actos dispares y yuxtapuestos de Dios 'hacia fuera' que tienen su origen en dos iniciativas separadas de Dios- sino, más bien, en el mundo tal como es en realidad, como dos

momentos y dos fases del *único* proceso de entrega y autoexpresión de Dios, aunque sea un proceso intrínsecamente diferenciado". Volver al texto.

[50] F 173. Volver al texto.

[51] IV, 149; F 173. Volver al texto.

[52] "La posibilidad de que haya hombres se funda en la posibilidad mayor, más amplia y más radical de que Dios se exprese en el Logos que se hace criatura": F 223. Volver al texto.

[53] F 298: Cuando se trata de hablar del *desiderium naturale in visionem*, "no hay diferencia. . . en qué medida y en qué sentido esta orientación ontológica [*desiderium*] hacia la inmediatez a Dios pertenece a la 'naturaleza' del hombre en abstracto o a su naturaleza histórica elevada en gracia por el *existencial*[*e]* sobrenatural". El segundo punto de vista, que Rahner expone mayoritariamente, presupone el neo-tomismo. Éste supone una "precomprensión" [*Vorgriff*] puramente natural por parte del espíritu humano, por la que éste abarca el "*esse ut sic*". Sin embargo, esto no llega al Dios vivo: por consiguiente, lo que se necesita es el complemento ol lo "*existentiale*" [*Existencial*]. El primer punto de vista, que H. de Lubac siempre ha defendido, hunde sus raíces en la doctrina agustiniana de la *imago Dei*; el hombre tiene un anhelo directo del Original vivo del que es imagen. Volver al texto.

[54] "La Encarnación de Dios es el caso único y *más elevado* de la actualización de la esencia de la realidad humana": F 218; cf. I, 184. La formulación extrema de que la humanidad de Jesús "está tan expropiada que se convierte en la humanidad de Dios mismo" (*ibid.*; cf. F 202; IV, 142) es objeto de una crítica exigente en el contexto de los límites de la *communicatio idiomatum*: F 290. Por otra parte, la muerte de Jesús puede interpretarse, no en primer lugar como una muerte infralapsaria, sino como expresión de la ley filosófica fundamental según la cual cuanto mayor es la cercanía de Dios, tanto más velado está de nosotros: I, 187. Volver al texto.

[55] Cf. F 102: "El Sí y el No a Dios no son paralelos"; esto se debe a la autocontradicción que implica el No: el hombre intenta negar su propio ser, un intento condenado al fracaso. Rahner se aferra a la posibilidad (abstracta) de la "pérdida eterna" (F 443), pero de tal modo que el mundo "está ante una oferta de Dios que trasciende una situación ambivalente de libertad por parte de Dios": F 299. "¿Cuál es el sentido de nuestra vida, una vida que, por nuestros propios esfuerzos, fundamentalmente no comprendemos, . . si, en primer y

último lugar, es la vida de Dios?": I, 212. De ahí que adopte un punto de vista radicalmente "escotista": "La historia de la salvación, es decir, la historia del perdón y de la reconciliación impartida a la humanidad culpable, está abarcada e integrada por la relación de Dios con el mundo: antes de todo pecado, Dios prevé su propia historia de encarnación en el mundo; el pecado en el mundo sólo está permitido como condición para que pueda radicalizarse la relación omniabarcante y subyacente de Dios con el mundo": X, 233. Volver al texto.

El radicalismo de Lutero

[1] Las referencias corresponden a la edición de Weimar. Aquí: 31, II, 435, 11. Prácticamente todas las citas siguientes están tomadas de Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Leipzig: Benno, 1974); aquí sólo doy un esbozo rudimentario de su interpretación muy detallada. Volver al texto.

[2] 57 Hebr 166, 13. Volver al texto.

[3] 5, 311. Volver al texto.

[4] *5*, 253, 11. Volver al texto.

[5] 25, 26 y ss. Volver al texto.

[6] 49, 121, 10. Volver al texto.

[7] 56, 392, 7 y ss. Volver al texto.

[8] 8, 87, 34 y ss. Volver al texto.

[9] 40, III, 716, 6. Volver al texto.

[10] 5, 604, 1-11. Volver al texto.

[11] 49, 121, 10; 3, 226, 36f.; 5, 602, 32-603, 5. Volver al texto.

[12] Beer, 213-21. Volver al texto.

[13] Esta teoría gráfica fue desarrollada, a partir de Orígenes, por los Padres, en particular Gregorio de Nisa, Agustín y Gregorio Magno. En este último caso, se utilizó probablemente para combatir la opinión de Marción de que, desconocido para el Demiurgo, el verdadero Dios había enviado al Redentor al mundo inferior, engañando así al Demiurgo y privándole de poder. Cf. los comienzos de tal punto de vista en Ignacio, Efesios 19 (y véase H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* [1929], 5-32). En *el Hortus Deliciarum* de Herrad von Landsberg, la "seducción" del diablo se describe vívidamente. Cf. J. Zellinger, "Der geköderte Leviathan im Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg" en *Hist. Jahrbuch* 45 (1925), 161-77. Volver al texto.

[14] 57 Hebr 128, 13-19. Volver al texto.

[15] 43, 579, 40 y ss. Volver al texto.

[16] *Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518*, ed. E. Vogelsang (Berlín, *1818*), 45. E. Vogelsang (Berlín, 1840), 45. Las paradojas se aplican tanto a Cristo como a los cristianos. Volver al texto.

[17] 5, 202, 22 y ss. Volver al texto.

[18] 8, 87, 34 y ss. Volver al texto.

[19] 5, 612, 26 y ss. Volver al texto.

[20] 8, 126, 30. Volver al texto.

[21] 8, 102, 6. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, 5-8; 44, 473, 12 y ss. Volver al texto.

[23] 3, 426, 34-36. Volver al texto.

[24] 3, 463, 26. Volver al texto.

[25] Apprehendere Deum . . . placatum in Christo: 39, I, 439, 18-440, 1. Ampere Evangelium: 40, 1, 592, 19. En su desesperación, el hombre puede volverse "desvergonzado" y "tomar la mano del Salvador a pesar de la ley": 22, 397, 1. 15. Volver al texto.

[26] Cf. el "Sermo von der doppelten Gerechtigkeit" (1519) y la riqueza de textos citados por T. Beer, 10, 17-46; sobre el mérito y la recompensa: 82-97. Volver al texto.

[27] *De Trin*. IV, 3 (PL 42, 891). Volver al texto.

[28] 9, 18, 18-32. Volver al texto.

[29] 56, 270, 10-13. Volver al texto.

[30] 8, 102, 5-8. Volver al texto.

[31] Cf. todo el pasaje de la interpretación del Salmo 117: 31, I, 249, 16-250, 37. Volver al texto.

[32] 40, II, 330, 1-2; 5-6; 39, I, 391, 3-4. Volver al texto.

[33] 20, 219, 1. 5-8; 49, 120, 9. 14. Volver al texto.

Castigo indirecto

[1] *Comm. en Job*. 11, 50 (Pr. 4, 413, en referencia a Isaías 53). Cf. Osmo Tiililä, "Das Strafleiden Christ. Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive" en *Finnische Akad*. 47, 1 (Helsinki, 1941). Textos también en L. Sabourin, *loc. cit*. Volver al texto.

[2] *En Gal. 2*, 21 (PL 8, 1166). Volver al texto.

[3] *En Gal*. 6, 16 (*ibid*., 1196). Volver al texto.

[4] *Tratado. Origenis*, ed. Batiffol, tr. 2. Volver al texto.

[5] *Sermones*, Morin I, 558. Volver al texto.

[6] *En. 2 Cor*. 11 (PG 61, 480); *En 1 Tim. 2*, 2, h 7 (PG 62, 537); *En Gal*. 2, com. 8 (PG 61, 646). Volver al texto.

[7] *En Gal*. 3, 13 (PG 61, 655). Volver al texto.

[8] *Super Gal*. c 3, 1, 1 y *Comp. Theol*., 226: "Vere maledictus a Deo quia Deus ordinavit quod hanc poenam sustineret [se refiere a la muerte], ut nos liberaret". Cristo no asumió aquellas deficiencias de la naturaleza que le habrían hecho menos capaz de satisfacer por nosotros, como la falta de gracia, la ignorancia, etc. La muerte, para Tomás, es el epítome de *la poena*. Volver al texto.

[9] Commutatio gratiosa (maledictio-benedictio): *De Vict. Verbi Dei* 12, 25 (PL 169, 1483). Volver al texto.

[10] "Quia vere solus est hie a Deo maledictus", no como Caín, que fue maldito por sus pecados y por la sangre de su hermano, sino que Dios mismo cargó sobre él todos nuestros pecados y maldiciones: *En Dt*. 1, 6 (PL 167, 923-24). La misma distinción se hace entre *maledictus a Deo* y *a suo peccato*: 1, 6; sólo la primera se aplica a Cristo: *En Jonam* 1, 2 (PL 168, 414) y *en Job*. 13 (PL 169, 793): "Deo . . transponente maledictiones humani generis in illo". Volver al texto.

[11] *S. de Cruce* 12 (PL 178, 480). Volver al texto.

[12] L. Sabourin, "Le Bouc émissaire, figure du Christ?", en *Sc. Heel*. II (1959), 45-79. El autor rechaza el uso de esta imagen. Volver al texto.

[13] *En Lev*. 2, 30 (PL 167, 819). Sugerencias al respecto se encuentran ya en Rabanus Maurus, *De Univ*. 7, 8 (PL 1 1, 203). Volver al texto.

[14] *En Lev*., c 1; *Opp. 2*, 144. Volver al texto.

[15] *En Rom*. 3, 25 (13, 31). Volver al texto.

[16] Cf. P. van Buren, *Christ in Our Place. The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation* (Edimburgo, 1957). Volver al texto.

[17] *Institutos* II, 16, 6. Volver al texto.

[18] *En Isaiam. BCR* 37, 262; *en Juan, ibíd.*, 47, 413C; *en 2 Cor., ibíd.*, 50, 74. Volver al texto.

[19] *Institutos* II, 16, 10; BCR 31, 586s. Volver al texto.

[20] *Apol.* 12, 23; cf. *In Rom.* Corp. Ref. 15, 656. Volver al texto.

[21] Sobre Lutero, cf. el pasaje citado por Sabourin, *loc. cit.*, 85: "peccata nostra in se derivavit" (*Enarr. Uberior in cap. 53 Isaiae* [Wittenberg, 1574], vol. 4, 216ss.). Volver al texto.

[22] *Apol.* 3, 58; *De defin. just.*, Corp. Ref. 11, 999. Volver al texto.

[23] *Jesu Chr. D. N. Nov. Test.* (1558), 241. Volver al texto.

[24] *Defensio fidei cath.*; de satisf. Christi, c. 4. Volver al texto.

[25] *Theologia didacto-polemica* III, 346. Volver al texto.

[26] Numerosas citas en L. Sabourin, *Redemption sacrificielle*. J. B. Lightfoot es impresionante en su *Gálatas* (1939), 138, al igual que Holtzmann, Pfleiderer, Windisch, *2 Korinther*, 198: "En primer lugar, 'hecho pecado' significa 'condenado a encarnarse. . . .' En segundo lugar, el pecado no sólo se le imputa a él: de algún modo lo ha asumido en toda su realidad, como el chivo expiatorio 'por el pecado' [*Sündenbock*] (Lev 16), en el sentido primigenio e imponente de esta palabra. . . . . Entonces, en la muerte, 'conoció' al menos la maldición del pecado, la alienación de Dios que viene a través del pecado, la ira divina contra el pecado y el castigo divino por él, en toda su horrible profundidad". Cf. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis* (Siebenstern, 1972), sobre la frase "descendió a los infiernos", 98-103. Volver al texto.

[27] CD II/2, 162-63. Volver al texto.

[28] *Ibídem*, 167. Volver al texto.

[29] CD IV/1, 222. Volver al texto.

[30] *Ibídem*, 236. Volver al texto.

[31] *Ibídem*, 253. El tema del intercambio de lugares es tratado ampliamente por Barth (en relación con 2 Corintios 5:19 ss.) en CD IV/1, 73 ss. Volver al texto.

[32] *Grundzüge der Christologie, loc. cit.*, 271, 270. Volver al texto.

[33] *Ibídem*, 286. Volver al texto.

[34] Londres: SCM, 1974. Volver al texto.

[35] Cf. *ibíd.*, 172 y ss., 176 sobre las diferencias entre Moltmann y Pannenberg. Volver al texto.

[36] Ya que Jesús "murió primero por las víctimas y luego también por los verdugos" (178), de modo que, a pesar de posibles malentendidos, "estas ideas de expiación son importantes en cuanto muestran", entre

otras cosas, "que, como Cristo de Dios, Jesús tomó el lugar del hombre indefenso como su representante" (183). "Lo hizo pecado por nosotros": esto debe tomarse en serio (242). Volver al texto.

[37] *Ibídem*, 276. Volver al texto.

[38] *Ibídem*, 263, 276. Volver al texto.

[39] *Ibídem*, 190. "La Cruz del Hijo divide a Dios de Dios hasta el máximo grado de enemistad y distinción" (1 52). Este es el centro de toda la teología cristiana (153). Volver al texto.

[40] *Ibídem*, 243. Volver al texto.

[41] *Ibídem*, 200-278. La polémica protestante se dirige, no contra el conocimiento natural de Dios, sino contra una imagen de Dios entendida como *apatheia* en la línea del mundo antiguo, que luego se eleva a norma para el cristianismo. Moltmann protesta contra ello con razón, señalando el "pathos" de Dios en la Antigua Alianza (tal como lo interpreta A. Heschel e incluso los rabinos). Volver al texto.

[42] *Ibídem*, 277. Volver al texto.

[43] *Ibídem*, 318-19. Volver al texto.

[44] Véanse las diferencias entre esto y el "modelo de exoneración" (por el que la Iglesia exime al Estado de responsabilidades religiosas) y el "modelo de correspondencia" (K. Barth: la acción política como reflejo -en forma de "pequeñas esperanzas"- de la "gran esperanza" de la salvación trascendente): *ibid.*, 308ss. Por el contrario, "el más allá está *en* el más acá": este último debe verse como un "sacramento" de la presencia real de Dios. Volver al texto.

[45] Voluit pati supplicium perinde quasi peccasset omnia. *Anot. en NT*, en 2 Cor 5,21; cf. *Paraphrasis*, Opera (Basilea, 1540), 667-68. Sobre Gálatas 3:13: execrationem quae nos tenebat obnoxios, in se transtulit. Volver al texto.

[46] Transtulit [Deus] autem peccata nostra in Christum (*Ep. Pauli*, en 2 Corintios 5:21). Volver al texto.

[47] Ipse sumpsit omnium peccatorum personam et nostrorum delictorum re-atum in se transtulit. . . . Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrorum. *Disp. in Ep. D. Pauli* III, Opera 15 (Colonia, 1604), 311. Sobre la imagen del chivo expiatorio, cf. vol. 16, 200. Volver al texto.

[48] *Comm. in omnes S. Pauli Ep*. (1679), 467. Volver al texto.

[49] *Comm. en S. Script.* (1868), vol. 18, 455. Volver al texto.

[50] En su comentario a 2 Corintios 5:20 y Gálatas 3:13, habla de Jesús como "vir maledictissimus, in quo praeter maledictionem nihil invenitur". Volver al texto.

[51] Artículo "Rédemption" en DAF TV, 558: "Le Christ courbé sous le poids de la colère et de la malédiction". Otros ejemplos en Sabourin. Volver al texto.

[52] L. Sabourin, 78-79. El autor cita incluso un pasaje de Hesychius que presupone una relación mucho más interna: "Portat enim iniquitates nostras quia ignis proprium est foenum consumere, et divinitatis peccatum perimere, unde et ignis consumens Deus dicitur". *Comm. en Lev. 16 (PG* 93, 998). Volver al texto.

[53] "Il a sympathisé avec tout et tons, jusqu'avec l'abandon du damné" (citado por X. Tilliette en *Quatre Fleuves* 4, 53). "Vous avez pris en vous et connu par votre amour tout ce dont les homines ont soufffert et surtout tout ce dont ils out cu tort de ne pas souffrir, jusqu'au dam. . . . Je vous adore, Homme de la Douleur divine", *Camels Intimes* (1883-1894), 6 de noviembre de 1894 (París: Cerf, 1961), 540. Volver al texto.

[54] "Seul Jésus franchit cet abîme, descend dans l'abîme de la misère, s'enfonce an plus profond des enfers". *Les Saints paiens* (1955), 126. Volver al texto.

[55] Martelet tiene razón al distinguir la experiencia de Jesús en el abismo de la de los condenados: *L'Au-delà retrouvé; Christologie des fins dernières* (París: Desclée, 1975), 96. Volver al texto.

[56] *La Rédemption, mystère d'alliance* (París-Bruges: Desclée de Brouwer, 1965), 268. Volver al texto.

Semi-parte c

El mecanismo del "chivo expiatorio

[1] París: Grasset, 1972. Las referencias se indican únicamente por el número de página. Volver al texto.

[2] *Recherches avec J.-M. Oughourlian et Guy Lefort* (París: Grasset, 1978). Las referencias se indican aquí como II más el número de página. Volver al texto.

[3] II, 236. Volver al texto.

[4] II, 239. Volver al texto.

[5] Inicialmente Girard rechaza los conceptos de "expiación" y "sustitución" (II, 203s.) pero luego acepta el de "redención" en sentido pleno: II, 205. Volver al texto.

[6] II, 198s. Volver al texto.

[7] 166, 203, 235 y ss., 281; rechaza el complejo de Edipo. Volver al texto.

[8] 134, 169. "Totem et tabou, qui passe plus près sans doute de la thèse développée ici": 297. Girard reconoce la conexión entre sexo y poder, pero ve el primero subordinado al segundo: 301; II, 30. Volver al texto.

[9] Cf. principalmente la cita de Freud sobre la tragedia, y su crítica: 277 y ss. Volver al texto.

[10] 305 ss. La principal crítica es que el inexplicable "sacral" es espiritista, II, 14, 75, 114 ss. Volver al texto.

[11] 426 (crítica de la dialéctica amo-siervo); II, 66, 71. Volver al texto.

[12] Llega hasta la "salvación", pero no puede explicar lo que ésta supone: II, 72. Volver al texto.

[13] 49s. y passim. Volver al texto.

[14] 425. Volver al texto.

[15] En primer lugar, *Edipo* (75, 103 ss.) y *Dioniso* (las *Bacantes*, 63, 95, 170 ss., 226); pero también *Áyax* (23 ss.), *Medea* (24), *Ifigenia* (26, 63), *Oresteia* (35), *Ion* (61), el delirante *Heracles* (64 s., 69, 71), Los *Siete contra Tebas* (70s., 94s.), *Alcestis* (73, 98), *Andrómaca* (119, 214), *Las traquinesas* (65, 203), *Las fenicias* (73), *Las suplicantes* (93). Volver al texto.

[16] 100, 378, 418ss, II, 45. Volver al texto.

[17] 66 (Corneille). Girard ya había hablado de los grandes escritores

(Dante, Cervantes, Hölderlin, etc.) en su primer libro, *Mensonge romantiquc et vérité romanesque* (París, 1961), y de Dostoievski en el segundo, *Critique dans un souterrain* (Lausana, 1967). Ambos se inscriben en la tradición del psicoanálisis. Volver al texto.

[18] 108; sobre el teatro japonés, II, 156. Volver al texto.

[19] 438f. Volver al texto.

[20] 21, 97 (en la tragedia), 122 (la verdad desnuda no se soporta), 124, 149 ("una dimensión fundamental de la religión es la incapacidad del hombre para penetrar el velo"), 168, 192, 222, 385, 396. Hay que contar con la resistencia más obstinada (442) cuando se trata de desvelar el mecanismo (430). Volver al texto.

[21] 431. Volver al texto.

[22] 118, 184, 194f. Volver al texto.

[23] 379-428. Volver al texto.

[24] 128s, 149, 229; II, 43, 137. Volver al texto.

[25] 204-5. Se trata en realidad de una *mimésis d'approbation*; Platón lo intuyó en su ataque a la mímesis, pero no lo puso claramente de manifiesto: II, 16. Volver al texto.

[26] 202. Volver al texto.

[27] 203. Volver al texto.

[28] II, 34-35. Volver al texto.

[29] 70. Volver al texto.

[30] 75, 95, 103. Volver al texto.

[31] 220-26. Sobre el fenómeno de los gemelos en las culturas primitivas: 88 y ss. Sobre el efecto de las semejanzas: 90; cf. II, 43. Sobre lo "monstruoso": 98, 113, 226s, 348-49; II, 44. Sobre la máscara que media lo monstruoso: 232s. Volver al texto.

[32] Sobre la reciprocidad buena y mala: II, 228, 241. Volver al texto.

[33] Sobre *el azar (hasard)* o la "suerte" sorteada como clemencia específicamente humana: 433 y ss., II, 111; 435; sobre el juicio por ordalía: 439. Lo que decide la cuestión es "casi nada": 117. Volver al texto.

[34] Sobre la cuestión de la unanimidad: 116s., 120, 144s., 159. No es difícil interpretar la célebre "catarsis" en Aristóteles en términos médicos, como una "purgación" (W. Schadewaldt); cf. *Theo-Drama* I, 315 nota 20. Volver al texto.

[35] 19. Volver al texto.

[36] 417. Volver al texto.

[37] 380. Volver al texto.

[38] 140s, II, 59s. Volver al texto.

[39] 29s, 137s. Volver al texto.

[40] 356. Volver al texto.

[41] 52, al menos en una sociedad anterior a la introducción de un orden jurídico objetivo: 335. Volver al texto.

[42] 54, 369. Así, las víctimas elegidas eran a menudo forasteros o marginados: 374s. Volver al texto.

[43] 125-28. Volver al texto.

[44] Sobre la definición de "lo religioso": 42 ("lo religioso coincide con la oscuridad que en última instancia rodea todos los recursos del hombre contra su propia propensión violenta. . . . Esta oscuridad coincide con la trascendencia efectiva del poder sagrado, legítimo, frente al poder culpable, ilegal, inmanente"), 85, 130s, 147, 426 ("La sociedad humana comienza, no con el miedo del esclavo a su 'amo', sino con lo religioso"). Volver al texto.

[45] 368. Volver al texto.

[46] 369, II, 64. Volver al texto.

[47] 170 y ss. Volver al texto.

[48] 348. Volver al texto.

[49] 190. Volver al texto.

[50] 354. Dioniso, por supuesto, puede desgarrarse y volver a juntarse: 196. Volver al texto.

[51] 446, 450. Volver al texto.

[52] 211, 279. Volver al texto.

[53] 357. Volver al texto.

[54] 358. Volver al texto.

[55] 149f. Volver al texto.

[56] 379. Volver al texto.

[57] 379-428. Volver al texto.

[58] 122, 192. Volver al texto.

[59] 203, 429, II,93-108. Volver al texto.

[60] II, 27, 36, 40. Volver al texto.

[61] 22, 77. Volver al texto.

[62] Cf. la interpretación del discurso de Odiseo en *Troilo y Crésida* de Shakespeare: la obliteración de la distinción ("grado") conduce al parricidio. 79 y ss. Volver al texto.

[63] 32-41. Volver al texto.

[64] Sobre lo que sigue, cf. parte 2 del vol. 2, II, 163-304. Volver al texto.

[65] II, 170-72. Volver al texto.

[66] II, 177. Volver al texto.

[67] II, 179. Volver al texto.

[68] Puede traducirse igualmente bien: "Pero Yahvé se complació en su Azotado". Cf. C. Westermann, "Das Buch Jesaja, Kp. 40-66" en *Das Alte Testament deutsch* 19 (1966), 215. Volver al texto.

[69] II, 210. A la vista de la conclusión de la parábola de la viña, en la que el señor de la viña manda matar a los obreros malvados, esta tesis es más difícil de defender. Girard prefiere el texto mateano, donde son los oyentes, y no Jesús, quienes dan este veredicto. Volver al texto.

[70] II, 298s. Volver al texto.

[71] II, 186. Volver al texto.

[72] II, 188. Volver al texto.

[73] II, 220. Así, en Pablo, los "principados y potestades" son hechos responsables de la violencia manifestada en la historia: II, 214ss. Volver al texto.

[74] II, 190. Volver al texto.

[75] II, 193-96. Volver al texto.

[76] II, 206. Girard descarta la terminología claramente sacrificial de Pablo en un mero aparte: "Tout ce qui, chez lui déjà, pourrait à la rigueur annoncer la lecture sacrificielle": 216. Hemos observado la misma tendencia en H. Kessler, cf. *Theo-Drama* III, 107s., n. 29. Volver al texto.

[77] Como si, en Hebreos y en Anselmo, Dios fuera alguien "que encuentra necesario vengar su honor" y "exige una víctima aún más preciosa y amada, a saber, su propio Hijo": II, 206. Volver al texto.

[78] "Cuya traición tiene el mismo carácter episódico que la negación de Pedro": II, 206. Volver al texto.

[79] II, 196 y ss. Volver al texto.

[80] II, 276. Volver al texto.

[81] II, 259. Volver al texto.

[82] II, 475. Volver al texto.

[83] II, 233. Volver al texto.

[84] 121. Volver al texto.

[85] II, 150. Volver al texto.

[86] II, 41, 45s. Volver al texto.

[87] 124, 445. Volver al texto.

[88] II, 73. Volver al texto.

[89] II, 158. Volver al texto.

[90] II, 160. Puesto que todo es fundamentalmente abierto, el ataque moderno a las prohibiciones y tabúes es ridículo: II, 48. Volver al texto.

[91] II, 153. Volver al texto.

[92] "Métaphysique funéraire": II, 159. "Cost ici pour la première fois que cette métaphysique est complètement *réduite* à des rapports purement humains": II, 50. Volver al texto.

[93] II, 24. Volver al texto.

[94] II, 65. Volver al texto.

[95] II, 238 ss., 243 ss. Volver al texto.

[96] 246. Volver al texto.

[97] Sólo una vez se desliza la frase "violence et persécution injuste": II, 149. Volver al texto.

[98] 280. Volver al texto.

[99] 142. Volver al texto.

[100] *Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (Múnich: Kösel, 1978). Volver al texto.

[101] El libro apareció antes que el segundo volumen de Girard, pero se basa en todo momento en conversaciones con él. En consecuencia, la mayoría de los temas que aparecen en el segundo volumen de Girard (incluidos los detalles) se encuentran ya en Schwager. Volver al texto.

[102] 162, 180, 185, 192, 228, 230. "El Sermón de la Montaña debe verse en el contexto del análisis bíblico psicosocial de la mentira y del poder": 180. Al igual que Girard, Schwager interpreta la "llave del conocimiento", que los fariseos han desechado y que se redescubre en Jesús, como el "mecanismo": 146. Volver al texto.

[103] 36-53. Volver al texto.

[104] Cf. la polémica contra la enseñanza católica de que la sociedad se construye a partir de "relaciones familiares positivas" que surgen "directamente de la naturaleza humana" (162). Volver al texto.

[105] "No se puede responder a este nivel de reflexión si existe o no la trascendencia. Metodológicamente, por tanto, . . Girard la excluye": 51. Volver al texto.

[106] 202-4, en relación, en particular, con Romanos 1. Me parece perverso referirse al Libro de Job en este sentido; la "distorsión" de la imagen de Dios en el caso del Job sufriente se sitúa en un contexto muy diferente. Volver al texto.

[107] 106 y ss. Volver al texto.

[108] 210. Volver al texto.

[109] 139. Volver al texto.

[110] 210. Volver al texto.

[111] 211. Volver al texto.

[112] 214, cf. 215, nota. Volver al texto.

[113] 139. Volver al texto.

[114] 127. Volver al texto.

[115] 140, 141. Volver al texto.

[116] Schwager (202) dice que "Dios no guardó contra sí el resentimiento de los hombres. Se permitió a sí mismo, en la persona de su Hijo, ser el blanco de la hostilidad de todos; se permitió ser el chivo expiatorio". Esto es demasiado débil. No es en absoluto evidente que el Apocalipsis pueda dejarse de lado por ser "de su tiempo" (222s.), ni que los ángeles que derraman las copas de la ira sobre la tierra sean esencialmente símbolos de comunidades humanas (223). Volver al texto.

Planteamientos finales

[1] *El Verbo encarnado: Agnus Dei* (París: Aubier, 1943). Volver al texto.
[2] *Ibídem*, 138 y ss., 259 y ss. Volver al texto.
[3] *Ibídem*, 280. Volver al texto.
[4] *Ibídem*, 298. Volver al texto.
[5] *Ibídem*, 282. Volver al texto.
[6] *Ibídem*, 290. Volver al texto.
[7] *Ibídem*, 290. Volver al texto.
[8] *Ibídem*, 292. Volver al texto.
[9] *Ibídem*, 298. Volver al texto.
[10] *Ibídem*, 289. Volver al texto.
[11] *Ibídem*, 300. Volver al texto.
[12] *Ibídem*, 286, 292, 297. Volver al texto.
[13] *Ibídem*, 287, 291. Volver al texto.
[14] *Ibídem*, 286-87. Volver al texto.
[15] *Ibídem*, 283. Volver al texto.
[16] *Ibídem*, 297. Volver al texto.
[17] *Ibídem*, 295. Volver al texto.
[18] *Ibídem*, 296. Volver al texto.
[19] *Ibídem*, 289, 299, 305s. Volver al texto.
[20] París: Gabalda, 1977. Volver al texto.
[21] *Ibídem*, 225. Volver al texto.
[22] *Ibídem*, 23 1. Volver al texto.
[23] *Ibídem*, 237. Volver al texto.
[24] *Ibídem*, 229. Volver al texto.
[25] *Ibídem*, 196. Volver al texto.
[26] *Ibídem*, 245. Volver al texto.
[27] *Ibídem*, 25s. Volver al texto.
[28] *Ibídem*, 54. Volver al texto.
[29] *Ibídem*, 80, 188. Volver al texto.
[30] *Ibídem*, 82. Volver al texto.
[31] *Ibídem*, 83. Volver al texto.
[32] *Ibídem*, 84-86. Volver al texto.
[33] *Ibídem*, 227s. Volver al texto.
[34] *Ibídem*, 87-92. Volver al texto.
[35] *Ibídem*, 202. Volver al texto.
[36] *Ibídem*, 99, 212s, 254. Volver al texto.

[37] *Ibídem*, 168. Volver al texto.
[38] *Ibídem*, 197. Volver al texto.
[39] *Ibídem*, 116. Volver al texto.
[40] *Ibídem*, 29-40. Volver al texto.
[41] *Ibídem*, 205s. Volver al texto.
[42] *Ibídem*, 199. Volver al texto.
[43] *Ibídem*, 195. Volver al texto.
[44] *Ibídem*, 258, cf. la cita de Maritain, 259. Volver al texto.
[45] *Ibídem*, 258. Volver al texto.
[46] *Ibídem*, 260. Volver al texto.
[47] *Ibídem*, 248. Volver al texto.

Sección C

Capítulo 1

[1] Platón, *Sof.*, 246 a, c; cf. *La Gloria del Señor* IV, 185. Volver al texto.

[2] Hemos tratado este aspecto en detalle en *Theo-Drama* III, 109 y ss.; 135 y ss., 165 y ss., y también en *Zuerst Gottes Reich* (Benziger, 1966). Volver al texto.

[3] En *La Gloria del Señor* VII. Volver al texto.

[4] *Phänomenologie des Geistes* (1832), 26. Volver al texto.

[5] *Investigaciones teológicas* (Londres y Baltimore: Helicon, 1961-1979), *Myst. Sal.* 2 (1967), 327f. Volver al texto.

[6] *Myst. Sal.* 2, 359. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 384, nota 21. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 384. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 366, nota 29. Volver al texto.

[10] Se relaciona con la *imago Trinitatis* de Agustín dentro del alma (el fundamento del alma, razón, voluntad / amor). Volver al texto.

[11] *El Dios crucificado* (Londres: SCM, 1974), 241. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 246. Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 249. Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 256. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 245. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 69; 32: "Dios sólo [!] se revela como 'Dios' en su opuesto: la impiedad y el abandono por parte de Dios". Por el contrario, "el hombre busca conocer a Dios en las obras y ordenaciones del cosmos [...] para llegar a ser él mismo divino [...] en pos de sus propios intereses" (69). Sin embargo, Moltmann no se detiene en el nivel de estas contradicciones; para él, "la base y el punto de partida de la analogía es esta dialéctica" (28); "la teología cristiana no es el 'fin de la metafísica' "; más bien, "es libre de asumir la metafísica como tarea de la teología" (218). Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 192. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, 215s. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, 190, cf. 192. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 243s. Volver al texto.

[21] *Ibídem*, 261, cf. 230. Volver al texto.

[22] Las innumerables valoraciones críticas de la obra de Moltmann plantean a menudo esta objeción (¡aunque quizá no con suficiente frecuencia!). Cf. *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buck "Der gekreuzigte Gott"* (Munich: Kaiser, 1979: Ricoeur [25], Lochmann [33], Denbowski

[36], Bauckham [52], Klappert, incluida una importante comparación con K. Barth [70 ss.], Miskotte [93], W. Kasper [146 ss.], Markus Barth [161]). La respuesta de Moltmann, que no se retracta en nada de su identificación de lo "económico" con la Trinidad "inmanente", es insatisfactoria. ¿Cómo podemos saber de una distinción radical entre el mundo y Dios si la criatura (ya sea en comunicación con Dios o "abandonada" por Dios) no tiene una conciencia fundamental de que *no es* Dios? Moltmann puede rechazar la teología de las "dos naturalezas" en relación con el fenómeno concreto de Jesús, pero sigue siendo el presupuesto interno de su teología trinitaria de la Cruz. Kasper ha señalado que esta distinción primaria es indispensable (147) y que frustra cualquier intento de equiparar a Dios-en-sí (entendido como "proceso" interior-divino) con la intervención de Dios en el proceso del mundo. Las especulaciones de Moltmann sobre la libertad de Dios son incoherentes: sugiere que la idea de que Dios goce de libertad de elección es una imposibilidad nominalista (170). Preguntas como: "¿Puede Dios contentarse con ser autosuficiente?"; "¿Podría Dios realmente contentarse con disfrutar de su propia e intocada gloria?". (170), muestran que, para él, considerado al margen del proceso del mundo, Dios es sólo un "Ser abstracto y autosuficiente" (155) y que sólo puede ser "amor" "haciendo el bien", en el libre "desbordamiento de la bondad" (172-73). De ahí la pregunta realmente ingenua: "¿Qué derecho tenemos a decir que la Trinidad revelada debe tener como presupuesto una Trinidad independiente, "esencial"?". (179). Volver al texto.

[23] Esto hace cuestionable la afirmación de Moltmann: "Al suponer que Dios toma una decisión con respecto a sí mismo (es decir, crear un mundo), se está proyectando el tiempo en la eternidad de Dios, pues toda "decisión" se caracteriza por la estructura antes-después del tiempo." "Antwort auf die Kritik an 'Der gekreuzigte Gott' " en *Discusión* (ver nota anterior) 171-72. Volver al texto.

[24] Algunos objetan que la "generación" del Hijo, como muestra su identificación con la "Palabra" de Dios, es intelectual por naturaleza, mientras que la volitiva (amor) sólo aparece en la procesión del Espíritu Santo. Este punto de vista se basa en parte en argumentos procedentes de la antropología (Agustín, Tomás) o del Antiguo Testamento (la "palabra" que Yahvé dirige a Israel es ante todo una instrucción). Pero este último argumento olvida que la palabra de Yahvé a Israel presupone su elección de Israel en un amor insondable, y el primero no se da cuenta de que todo el proceso psicológico de la

autoconciencia se inicia por la dirección previa de un "tú": no puede, por tanto, aplicarse a Dios, que no tiene condiciones previas. En la literatura sapiencial, existe un vínculo definido entre el amor del hombre por la palabra divina (como Sabiduría) y la palabra que Dios mismo comunica al hombre por amor; el amor no se limita al don de *mach* (espíritu). En la Nueva Alianza, Dios (en primer lugar como Padre) *es* amor total, sobre todo en el envío (la entrega) del Hijo. El envío del Hijo remite a su salida del Padre (cf. el contexto de Jn 1,13, según la lectura "*ha. . . egennēthē"*). Volver al texto.

[25] El motivo aparece de forma diferente en Agustín y su "*voluptate trahi*" (*In Joh.* tr. 26). Volver al texto.

Capítulo 2

[1] Cf. *Teo-Drama* II, 203, 244, 256, 266ss, 284, 295C 330; III, 168ss, 172, 183-91, 199ss, 224-28. Volver al texto.

[2] *Theo-Drama* III, 230 y ss. Volver al texto.

[3] Véase el contexto establecido por H. Schlier, *Der Galaterbrief*, 96-101. Volver al texto.

[4] *Grundzüge der Christologie*, 215ss. Volver al texto.

[5] Desideravit quidem anima hominis illius salutem nostram, quam in morte sua consistens sciebat, et propter illam quam desiderabat, hanc tolerabat. . . . Sed quia etiam Christus ipse alibi profitetur non se venisse voluntatem suam facere sed voluntatem Patris,. . . quando eam (mortem) videlicet pro angustia sua reformidabat et transire potius quam venire volebat, quasi nolens sustinuit iniunctam sibi a Patre oboedientiam. Abelardo, *In Rom.* lib. 2 (PL 178, 876). Volver al texto.

[6] Christus venerat dissolvere opera diaboli non potestative agendo, sed magis ab eo et eius membris patiendo, ut sic diabolum vinceret iustitia, non potestate. *S. Th.* III, 41, 1 ad 2. Volver al texto.

[7] Schwager, 202. Volver al texto.

[8] "Las profundidades del dicho [el grito de abandono de Cristo en la Cruz] son demasiado hondas para ser sondeadas, pero las interpretaciones menos inadecuadas son las que encuentran en él un sentimiento de desolación en el que Jesús sintió el horror del pecado tan profundamente que durante un tiempo se oscureció la cercanía de su comunión con el Padre. Glover escribe: 'A veces he pensado que nunca hubo una expresión que revelara de forma más asombrosa la distancia entre el sentimiento y el hecho'. "V. Taylor, *San Marcos*, 2ª ed. (1966), 594. Volver al texto.

[9] Aquí debemos volver la mirada a las Tentaciones de Jesús: son una anticipación de la Pasión, una vivencia interior, con los pecadores, de lo que es la atracción del pecado: cf. *Teo-Drama* III, 168s. Sobre la dimensión dramática de la historia de las tentaciones: Duquoc, *Christologie* I (Cerf, 1972), 52-71; Lohmeyer, *Vater Unser*, 3ª ed. (Gotinga, 1952), 134-46; Michl en *Handbuch der Dogmengeschichte* II, 26, 16 (refs. nota 21). Volver al texto.

[10] C'est exactement dans le sens opposé à l'enfer que va 1'oeuvre opérée par Jésus. L'enfer est haine,. . . la obra de Cristo es una obra de amor y de unión. La mort qu'elle demande est tout le contraire de ce qu'est la mort éternelle. E. Mersch, 345. Volver al texto.

[11] "Cuando el alma es presa de la contemplación purificadora, siente de la manera más viva la sombra de la muerte, sus gemidos y las penas del infierno. Porque se siente sin Dios, castigada y rechazada por Dios, objeto de su desagrado y de su cólera. El alma siente todo esto y más: le parece que esta condición durará para siempre". San Juan de la Cruz, *La Noche Oscura* II, 6, 2 a II, 9. San Juan no da una interpretación directamente cristológica de sus experiencias; sin embargo, se apoyan en el principio de que cuanto más vigorosamente arde en el alma el fuego del amor de Dios, más se sume el alma en las tinieblas a causa de sus imperfecciones. Cada ataque de oscuridad parece eterno. Volver al texto.

[12] "Le principe de la substitution pénale, inacceptable en thèse générale et en droit strict (car il est de l'essence du châtiment de tomber sur le coupable) prend une toute autre valeur à l'égard de la Rédemption:

"d'abord à raison de la solidarité de nature qui fait du Christ le représentant né de l'humanité entière,

"puis à raison de la générosité qui le fait s'offrir spontanément seul pour tous, aux coups de la justice divine,

"enfin à raison du bon plaisir divin qui agrée la substitution". A. d'Alès, *Le Dogme catholique de la Rédemption*, 2ª ed. (1913), 180. Igualmente F. Prat, *Théologie de Saint Paul* (1925) II, 256; Galtier, *De Incarnatione et Redemptione* (1926): "Ille proinde qui, sine ullo sui debito, poenam assumit ex mera pro reo charitate, dici sane potest aliquo modo puniri pro alio, nam patitur materialiter poenam alii debitam, sed tamen ilia poena non habet pro illo rationem poenae", 398. Volver al texto.

[13] *Comm en Sal.* 54, 13 (PL 9, 554C). Cf. *Sal.* 69 (68) 9; *De Trin.* 10, 47. Volver al texto.

[14] *En Sal.* 37, 6, citado en H. G. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption* (Londres: Mowbray, 1952), 104, 107. Volver al texto.

[15] Véase supra, 314s. Volver al texto.

[16] Véase supra, 313s. Volver al texto.

[17] Gregorio *de Nisa* se dio cuenta de ello (PG 46, 1 132), cf. el comentario de Jerónimo Gaith, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (París: Vrin, 1953), 143s, 147. Volver al texto.

Semisección b

[1] Is 51:17, 22; Jer 13:13; 25:15-17, 27 ss; 48:26; 49:12; 51:7; Ez 23:32-34; Hab 2:15-16; Obad 16; Zac 12:2; Sal 79:9; Lam 4:21. Volver al texto.

[2] Jer 25:16; Ap 14:8. Volver al texto.

[3] Job 21:20; Is 51:17: "hasta las heces". Volver al texto.

[4] Textos en Stählin, art. *orgē*, en *ThW* V, 399, 438. Volver al texto.

[5] Is 53,1-6; Ap 19,15. La imagen del lagar es común a todo el Antiguo Testamento como expresión del aplastamiento de los culpables en el juicio iracundo de Dios: Gn 49,9-12; Jr 25,30; Is 63,1-6; Jl 4,13. Volver al texto.

[6] Cf. M. Pohlenz, "Vom Zorne Gottes" en *FRL* 12 (1909). Volver al texto.

[7] *De ira Dei* 4. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 5. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 7, 8, 12. Volver al texto.

[10] Esta objeción se plantea finalmente en el nº 19. La voluntad de Dios es una con la ley que ha establecido: n. 16. Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 16. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 21. Volver al texto.

[13] Se habla de estos textos en el artículo "*zēlos*" en *Th W* (Stumpff). Volver al texto.

[14] Fichtner en el artículo "*orgē*" en *ThW*, 398. Por supuesto, la ira de Dios también se dirige contra las naciones (cf. los oráculos relativos a las naciones en Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Abdías, Nahum, Habacuc y Joel). Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 408-9. Volver al texto.

[16] Cf. también 2 Mac 5,17.20; 7,33; Sab 11,9; 16,5; 18,20-25. Volver al texto.

[17] Stählin en el artículo "*orgē", ThW*, 424. Volver al texto.

[18] Mt 21,19; 23,13-46; 22,12*s*; 23,13-39; 24,51; 25,12.29.41. Volver al texto.

[19] Véanse las descripciones en R. Girard, *La Violence et le sacré* (Pans: Grasset, 1972), 102-25. También Kleinknecht en *ThW* V, 383: en la tragedia ática, la ira es "importante y un elemento de lo trágico"; no es "ira ciega, sino un exceso demoníaco de voluntad inherente a la naturaleza de la persona trágica, que va de la mano con *ananke*, es decir, la necesidad y el destino". Volver al texto.

[20] Abraham J. Heschel, *Los Profetas* (Nueva York/Evanston: Harper and Row, 1955. Ya había aparecido un breve esbozo preliminar en Cracovia [1936], titulado *Die Prophetie*). Moltmann ha intentado encajar a Heschel en su sistema (es decir, la identidad de la Trinidad inmanente y económica), pero Heschel rechaza explícitamente cualquier intento de interpretar los enunciados proféticos en términos de metafísica occidental, cf. esp. capítulos 13-18, y particularmente p. 483. El *pathos* de Dios no tiene nada que ver con ningún Dios mitológico que sufre, muere y resucita (Tammuz, Osiris, etc.). Se trata más bien de su "aborrecimiento moral" ante el fracaso de su pueblo (o de los individuos) a la hora de responder a su alianza. Volver al texto.

[21] *Ibídem*, 231. Volver al texto.

[22] 279. Volver al texto.

[23] 224. Volver al texto.

[24] 295. Volver al texto.

[25] 219. Volver al texto.

[26] 230. "Pathos denota, no una idea de bondad, sino un cuidado vivo; no un ejemplo inamovible, sino un desafío saliente, una relación dinámica entre Dios y el hombre; no mero sentimiento o afecto pasivo,. . . sino una llamada apasionada", 224. Sobre la justicia como medida de este *pathos*, cf. 288. Donde el amor libre de Dios (el fundamento) es ofendido, su indignación es justa: Jer 1,16; Sal 7,11s. Volver al texto.

[27] 271, cf. 234: a diferencia de otros dioses. Volver al texto.

[28] 301-23. Volver al texto.

[29] 271. Volver al texto.

[30] 44, 108. Volver al texto.

[31] La experiencia matrimonial de Oseas, el taparrabos de Jeremías: 52, 117s. Volver al texto.

[32] 112. Volver al texto.

[33] 218. Volver al texto.

[34] 119, 125, 188. Volver al texto.

[35] 106: "Jeremías vivió en una época de ira". Volver al texto.

[36] 113-19. Volver al texto.

[37] 123. Volver al texto.

[38] *La Gloria del Señor* VI, 215 ss. Volver al texto.

[39] Sobre la conexión entre ira y veneno, cf. H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Gotinga, 1905), 130s. Volver al texto.

[40] K. Barth, *Dogmática de la Iglesia* II/1, 396. Volver al texto.

[41] *Ibid.* Volver al texto.

[42] *Ibid.* Volver al texto.

[43] Sobre todo este pasaje: G. Bornkamm, "Die Offenbarung des Zornes Gottes" en *ZNW34* (1935), 239-362, reimpreso en *Das Ende des Gesetzes* (Munich: Kaiser, 1952), 9-33. Volver al texto.

[44] Véanse las observaciones de Schlier en su *Der Römerbrief*, 300-303, y E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburgo, 1933). Volver al texto.

[45] P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 3ª ed. (Bertelsmann, Gütersloh), 471. Volver al texto.

[46] *Ibídem*, 471-72. Volver al texto.

[47] H. Thielicke, *Der Evangelische Glaube II* (Tubinga: Mohr, 1973), 487. Volver al texto.

[48] P. Althaus, "Das Kreuz Christi" en *Theologische Aufsätze* (Gütersloh: Bertelsmann, 1929), 36ss. La idea y la terminología proceden de H. Thielicke, 495-96. Volver al texto.

[49] *Ibídem*, 42. Volver al texto.

[50] P. Althaus, "Die Christliche Wahrheit", 274. Volver al texto.

[51] Cf. Thielicke, 496. Volver al texto.

Semisección c

[1] Heinrich M. Köster, *Die Magd des Herrn* (Limburgo: Lahnverlag, 1947). Volver al texto.

[2] Así K. Rahner contra Köster: "Probleme heutiger Mariologie" en *Aus der Theologie der Zeit*, ed. G. Söhngen (Ratisbona, 1948, 85-113). G. Söhngen (Ratisbona, 1948), 85-113. Volver al texto.

[3] Agustín, *In Bp. 1 Job*., tr. 1 n. 2; Gregorio, *Hom 38 in Ezech*. Volver al texto.

[4] *S. Th*. III, 30, 1 c. Volver al texto.

[5] 3, d 3, q 2, sol 2. Volver al texto.

[6] Sobre estas ideas, cf. C. Dillenschneider, *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau, 1947); también su *Pour line Corédemption mariale bien comprise* (Roma, ed. "Marianum", 1949), y *Le Principe premier d'une théologie mariale organique* (Alsatia, 1955); H. Seiler, *Corredemptrix* (Roma, 1939); P. Sträter (en: Seiler-Sträter), "De modalitate Corredemptionis B.M.V.", *Gregorianuin* 28 (1947). Volver al texto.

[7] T. Callus, "Ad B. M. Virginis in redemptione cooperationem", *Div. Thom*. (Piac.) 31 (1948). Volver al texto.

[8] I. de la Potterie, *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Etude de théologie johannique* (Roma, ed. "Marianum", 1978). Volver al texto.

[9] *Teo-Drama* III, 183-202. Volver al texto.

[10] No hay que olvidar que la redención no es obra del Hijo aisladamente, sino de toda la Trinidad, naturalmente con vistas a la fecundidad de la Encarnación y de la Cruz. La prerredención de la Madre se debe a la pura gracia inmerecida de la Trinidad. Aunque esta prerredención (como toda redención) se debe esencialmente a la vida y al sufrimiento del Hijo, la redención anticipada de la Madre (que es condición previa para la Encarnación del Hijo) puede aparecer al Hijo igualmente como un don previo del Padre, en el Espíritu. Volver al texto.

Capítulo 3

[1] François-Marie Léthel, "Théologie de l'Agonie du Christ" en *Théologie historique* 52 (París: Beauchesne, 1979). Volver al texto.

[2] Schlier, *Römerbrief* (Herder, 1977), 196. Volver al texto.

[3] En ese contexto, ya hablamos de la doctrina cristiana del Espíritu Santo, que "realiza dos cosas a la vez: libera la libertad finita para que pueda abrazar su propia libertad última; y lo hace iniciándola en una participación en la libertad infinita" (230-3 1). Volver al texto.

[4] A. von Harnack, *Markion*, 158-72; también su *Dogmengeschichte* I, 682, nota 3; B. Studer, "Soteriologie" en *HDG* III, 2a, 71. Volver al texto.

[5] Como suele hacer J. Rivière en sus numerosas obras. Volver al texto.

[6] Véase *Theo-Drama* II, 159-63. Volver al texto.

[7] *Theo-Drama* III, 495 y ss. Volver al texto.

[8] J. Rivière, "Mort et démon chez les Pères" en *RSR* 10 (1930), 579-621. Volver al texto.

[9] *Teo-Drama* II, 215, 220. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 227-29; 284-85. Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 208s, 239s. Volver al texto.

[12]*Ibídem*, 236s. Volver al texto.

[13] Textos: *ibídem*, 234s; cf. *La Gloria del Señor* IV, 293. Volver al texto.

[14] *La Gloria del Señor* IV, 297. Volver al texto.

[15] En *Theo-Drama* II, 231ss, expusimos la posición de Agustín tal como aparece principalmente en *De Spiritu et Littera*. Aquí la iluminamos desde un ángulo complementario. Volver al texto.

[16] *En. en Sal. 62*, n. 4 (PL 36, 750-51). Volver al texto.

[17] *En 1 Ep. Joh.*, tr. 4, c. 2, 6 (PL 35, 2008-9). Volver al texto.

[18] *En. en Sal.* 37, n. 14 (PL 36, 404). Volver al texto.

[19] *En. en Sal. 118*, s. 20 n. 1 (PL 37, 1557). Volver al texto.

[20] Gisbert Greshake, *Gnade der konkreten Freiheit. Fine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Maguncia: Grünewald, 1972): Greshake, deudor de Harnack, dice que "Agustín fue el primero en distinguir la naturaleza de la gracia" (251). La siguiente presentación del argumento entre Pelagio y Agustín se basa en el erudito e informativo estudio de Greshake, aunque nos vemos obligados a distanciarnos de su tesis central. Volver al texto.

[21] *Adv. Marc*. 1. 5, c. 17 (PL 2, 514C). Volver al texto.

[22] *De anima* n. 21 (PL 2, 685). Volver al texto.

[23] 3ª Catequesis (PG 33, 444). Volver al texto.

[24] J. Gross, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères Grees* (París, 1938); P. Brezzi, "La Teopoiesi nel pensiero cristiano dei primi secoli" 111 *Rend. Acc. Line*. 8, 2 (1947), 222-28; A. Theodoru, "Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern" en *Kerygma und Dogma* 7 (1961), 283310; H. Rahner, "Die Gottesgeburt" en *Symbole der Kirche* (Salzburgo, 1964); O. Faller, "Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung" en *Gregoriana* 6 (1925), 419-39; J. M. Garrigues / A. Riou, "Théophanie selon Jean Scot Erigène et divinisation selon s. Maxime le Confesseur" en *Annuaire de l'Ecole Prat, des Hautes Etudes*, 5ª sec, 77 (1969-1970), 312-13. Volver al texto.

[25] Cirilo de Alejandría, *En Job. 1, 9* (PG 73, 153). Volver al texto.

[26] Simul in eis et condens naturam et largiens gratiam: *De Civ. Dei* 12, 9 (PL 41, 357). Volver al texto.

[27] Cf. H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, 2ª ed. (Gotinga, 1965), 62. Volver al texto.

[28] Greshake, 170-71. Volver al texto.

[29] *Ibídem*, 287. Volver al texto.

[30] Tertuliano dice que el hombre disfruta de un "bonum emancipatum sibi a Deo", es decir, un bien que Dios le ha dado para que sea suyo -o incluso un bien que es independiente de Dios, aunque esta última traducción debe ser muy cuestionable a causa del "sibi". Juliano, que adopta una posición pelagiana extrema, puede hablar del hombre que posee una "libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est" (PL 45, 1102). Volver al texto.

[31] Greshake, 191-92. Volver al texto.

[32] *Loc. cit.*, 130. Volver al texto.

[33] Textos en Greshake, 96, nota 13. Volver al texto.

[34] *Ibídem*, 101-2. Volver al texto.

[35] *De natura et gratia*, 34, 39 (PL 44, 266). Volver al texto.

[36] "El poder efectivo de la gracia [de Cristo] debe verse en conexión con la gracia fundamental de la creación. Cuando el hombre se encuentra con la palabra y el ejemplo de Jesucristo, que es la imagen de Dios en sentido absoluto, se le presenta un 'espejo', por así decir, que le muestra lo que él mismo es y debe ser". Así, la imagen de Dios en el hombre, que estaba oscurecida y ahogada por el pecado, es

ahora "liberada y reanimada por un estímulo que es a la vez mental y espiritual." Greshake, según pasajes de Pelagio: 121. Volver al texto.

[37] *Ibídem*, 86. Volver al texto.

[38] *Ibídem*, 63. Volver al texto.

[39] *Teo-Drama* II, 223-24. Volver al texto.

[40] Por supuesto, Agustín no es totalmente coherente en su terminología, pero su enseñanza como tal es clara en todo momento. Volver al texto.

[41] Cf. Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit* (Leipzig: Benno, 1974); véase el índice bajo "sacramentum". El pasaje principal es *De Trin*. IV, 3 (PL 42, 891); cl. también *De consensu evangelistarum* I, 53-54 (PL 34, 1069s.). Volver al texto.

[42] Greshake, 124. Volver al texto.

[43] Greshake parece compartir esta complacencia pelagiana, pues trata de decir que la diferencia entre Pelagio y Agustín surge de sus distintos horizontes de experiencia, es decir, Agustín está desgarrado psicológicamente, y sólo la conversión puede volver a sanarlo; lie también hace con frecuencia comentarios despectivos sobre el concepto de gracia de Agustín. Al igual que Pelagio, se preocupa por "resistirse a una pneumatología mística y no concreta que dominaría la subjetividad; en su lugar, desea describir el Espíritu como una cantidad concretamente definida y definible que depende en parte de la libre acción del hombre" (143). "La gracia no es un poder misterioso, invisible y transformador que procede directamente de Dios: es libertad. . ." (153). "No una plenitud mística e interior que se garantiza por la iniciación sacramental, sino el caminar llano y visible por la senda de Cristo" (152). Así, Pelagio puede "vincular la salvación . . . a la naturaleza, mientras que Agustín debe recurrir más allá de la naturaleza a un don especial y misterioso de la gracia de la mano de Cristo" (205). Volver al texto.

[44] Pelagio tiene aquí toda la razón: "vir ad imaginem Dei factus [est] et ideirco [!] liber est". *Expos. XIII epist. Pauli*, ed. Souter (Cambridge, 1926), 188. Volver al texto.

[45] *Teo-Drama* II, 267-68. Volver al texto.

[46] Cf. por ejemplo, Atanasio, C. *Arriano*. I, 38 (PG 26, 92C), *Ep. ad Adelphium* 4 ("Porque, al asumir la naturaleza de siervo, el Hijo [que estaba en la naturaleza divina] de ningún modo perdió la divinidad. Al contrario, se convirtió en el liberador de toda carne y de toda la creación", PG 26, 1077A). R. H. Hübner, en su *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (Leiden: Brill, 1974) 232 y ss., se pregunta

cómo Atanasio puede ver el mundo, por un lado -en un sentido estoico-, como animado e impregnado por el Logos, mientras que, por otro lado, sostiene que la humanidad (y a través de ella, el cosmos) sólo puede ser "divinizada" por la encarnación del Logos en un cuerpo particular. La respuesta es agustiniana: el primer punto de referencia es la inmanencia de Dios, como Creador, en su creación; el segundo es un acto nuevo y libre de la gracia de Dios, una forma cualitativamente nueva y singularmente íntima de participación en la vida divina: se nos da participación en su Espíritu divino. Pero cf. también *Ep. ad Scrap*. 4, 6-7; Ep. 4 (PG 26, 633 ss.). Volver al texto.

[47] Cf. *Theo-Drama* II, 270. Volver al texto.

[48] *Ambigua* 7 (PG 91, 1084BD). Traducción alemana según Felix Heinzer, *Solmschaftliches Menschsein. Zur christologischen Anthropologie Maximus des Bekenners* (Friburgo: Diss., 1979, mecanografiado), 162, quien indica pasajes paralelos en Maximus. Cf. la breve afirmación de Agustín: "La elevación de la naturaleza humana es de tal naturaleza que no podría haber subido más alto, así como la Divinidad, por nuestra causa, no podría haber descendido más bajo". *De praed. sanct.* 15 (PL 44, 983). Volver al texto.

[49] "La única forma en que Pablo es capaz de salvar la brecha objetiva y temporal es mediante la figura de Cristo mismo. Por un lado, es siempre el Cristo histórico y, como tal -en términos de historia de la salvación- el Mesías; por otro, es el Señor pneumático que vive a través de todos los tiempos (no 'por encima' del tiempo o 'atemporal'), que vendrá de nuevo en la parusía". R. Schnackenburg, "Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus" en *Munch. Theol. Stud.* I, parte 1, vol. I (Munich: Zink, 1950), 158. Cf. toda la sección 132-67. Volver al texto.

Capítulo 4

[1] Cf. 231 supra. Sobre el fenómeno de la "inclusión", cf. Phil. Jobert, O.S.B., "Fondements de la théologie du Sacré-Coeur" en *Rev. Thomiste* 4 (1976), 591-98. Volver al texto.

[2] J. A. Jungmann, en su *Missarum Sollemnia* (Viena: Herder, 1948), 1, 4, cita una frase de Hugo Ball: "Por lo que respecta al católico, no existe el teatro. El espectáculo que le absorbe y se apodera de él cada mañana es la Santa Misa". El propio Jungmann dice que Jesús no realiza su sacrificio en nuestros altares "para darnos un espectáculo, sino para arrastrarnos a nosotros y a su Iglesia, en todas partes de la tierra y en todos los siglos, a su *pascha*, a su traslado de este mundo al Padre. Su sacrificio, en cada ocasión, debe convertirse en el sacrificio de la Iglesia" (*ibid*. 1,239). La teología medieval, que interpretaba la misa mediante una alegorización muy recargada, la veía no sólo como una batalla espiritual y un proceso judicial, sino también como la representación de un drama (*tragoedia*): Honorio Augustodunensis, *Gemma animae*, c. 72-83 (PL 172, 566C-570C; cf. PL 213, 144D). Volver al texto.

[3] *S. Th*. III, 48, 1 c y ad 2. Volver al texto.

[4] Cf. 310 y ss. supra. Volver al texto.

[5] Cf. 364 y siguientes. Volver al texto.

[6] *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/l (Friburgo: Herder, 1955). Cf. principalmente el capítulo 2 sobre la "Presencia real de la persona de Cristo en la Eucaristía como Kyrios y Sumo Sacerdote" (65-139). Betz muestra la importancia que tuvieron y han tenido las "cenas del Resucitado" "para la comprensión de la Eucaristía de la Iglesia"; representan "un vínculo entre la Última Cena del Jesús histórico y la Eucaristía de la Iglesia" (82, citando a Markus Barth). Volver al texto.

[7] "La acción sagrada tiene lugar ante nosotros por el poder humano. El que la realizó entonces, en aquella cena, la realiza también ahora. Nuestra parte es sólo de servidores. Él es quien consagra y transforma". *En Mt. hom*. 82, 5 (PG 58, 744); cf. *En 2 Tim. hom*. 2, 4 (PG 62, 612): "Quien piense que esto [el sacrificio] es menos que aquello [en la Cruz] no comprende que Cristo está presente y actúa aquí y ahora." Volver al texto.

[8] El mismo Crisóstomo establece el vínculo: La palabra de Cristo transforma los dones en cada Eucaristía, y Él ha confiado esta palabra

a la Iglesia. La ilustración que utiliza es muy significativa: "Así como aquel otro mandamiento, 'Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra' facultó a nuestra naturaleza [!] para siempre a procrear hijos, así este mandamiento, emitido de una vez para siempre, realiza el sacrificio en cada altar de cada iglesia". *De prod. Judae* 1, 6 (PG 49:380). Volver al texto.

[9] "El sacrificio que ofrecemos no es distinto del que ofrecía entonces el Sumo Sacerdote: es el mismo que ofrecemos continuamente [*poioumen*]. O más bien, hacemos el memorial de ese sacrificio". Crisóstomo, *En Heb. hom.* 17, 3 (PG 63, 131). Volver al texto.

[10] Textos en J. Betz, 204-11. Volver al texto.

[11] "El Cristo transfigurado se caracteriza por su muerte y su resurrección. No son meros acontecimientos pasados de la vida de Iris: están siempre vivos y presentes". M. Schmaus, *Kath. Dogmatik* IV/1, 3-4 (1952), 56. ". . . Cette réalité que furent la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, incarnées dans cette chair et ce sang ici presents, qui sont dans l'état où ils sont aujourd'hui au ciel, c.à.d. glorieux, mais qui ne sont glorieux que parce qu'ils *ont été* et *coutinuent* d'avoir été souffrants, morts et ressuscités." E. Masure, Le *Sacrifice du corps mystique* (París: Desclée de Brouwer, 1950), 56. Volver al texto.

[12] Textos en M. de la Taille, *Mysterium Fidei* (París: Beauchesne, 1931), eluc. XXI (265ss.). Así también Cayetano: "Perseverat immolatitio modo unicum sacrificium. . . . Quemadmodum continua intercessio Christi pro nobis in coelo non derogat unicae intercessioni mortis Christi, ita lion, immo multo minus eidem derogat perseverantia Christi immolatitio modo ad intercedendum pro nobis, ut participes simus remissionis peccatorum in ara crucis factae, quando ista intercessio fit per mysterium sub specie panis et vini: ilia autem in coelo fit per Christum in propria specie, in qua crucifixus est." *De sacrif. missae* (1531), c. 6. Sobre la relación entre la Eucaristía y el "altar celestial", cf. *ib.*, 271-83. Volver al texto.

[13] Así V. Warnach, interpretando la teoría de O. Casel: "Somos *nosotros* quienes, al realizar con fe el símbolo cultual, somos 'hechos presentes' a la acción salvífica; somos transferidos a su realidad." "Zuni Problem der Mysteriengegenwart" en *Lit. Leben* 5 (1938), 35. Volver al texto.

[14] Como hizo la Escolástica. Cf. Tomás, *S. Th.* III, 83, 1: ". . . alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis".

Similar es la opinión de G. Söhngen sobre el modo en que el sacrificio histórico de Jesús se hace presente en la Eucaristía: es "traído al aquí y ahora al ser realizado *en* y *por* nosotros interiormente, es decir, por el Espíritu vivificador del Señor". *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn: Hanstein, 1938), 47. Volver al texto.

15 *Ibídem*, 53. Volver al texto.

16 Como defensor de este punto de vista, J. Betz (*loc. rit.*, 199) cita a W. T. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus* (1937), 96 ss., y a G. Bornkamm, "Taufe und neues Leben bei Paulus" en *Th. Bl.* 18 (1939), 237. Volver al texto.

17 Betz al menos se refiere a esta posibilidad: "La presencia simbólica de la acción salvadora del pasado . . . puede compararse a la presencia de la idea en la cosa visible e individual en el platonismo. . . . Pero todo depende de que se entienda realmente la imagen en el sentido platónico. La imagen no es un sustituto del arquetipo, . . *es* el arquetipo hecho radiantemente visible" (202; cf. 210). Volver al texto.

18 Söhngen, 51; O. Casel, "Mysteriengegenwart" en *Jahrb. f. Lit. wiss.* 8 (1928), 145 y ss. Volver al texto.

19 Así J. Betz, 200, y también la opinión final de G. Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Messopfers* (Essen, 1946). Volver al texto.

20 Sobre el diferente tratamiento de este simbolismo en los Padres (*symbolon, eikōn, homoiōma, antitypos*), cf. J. Betz, 217-42. Volver al texto.

21 *De Civ. Dei* X, 20 (PL 41, 298). Volver al texto.

22 Véase Jungmann, I, 239-43. Volver al texto.

23 "Die Messe em Opfer der Kirche?" en *Spiritus Creator* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967), 166-217. Volver al texto.

24 Cf. el amplio tema del nacer de Dios: H. Rahner, "Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi aus deni Herzen der Kirche und der Gläubigen" en *Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburgo: O. Müller, 1964), 13-87. Volver al texto.

25 Sobre estos temas interrelacionados, cf. mi *The Office of Peter and the Structure of the Church* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 183-225. Volver al texto.

26 *De Civ. Dei* X, 6: ". . . protecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem magnum, qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi" (PL 41, 284). Volver al texto.

27 J. Daniélou, *Contemplation, croissance de l'Eglise* (París: Fayard,

1977), 99. Volver al texto.

[28] Sobre la historia y la teología de la relación entre María y el sacerdocio, cf. R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce* I-II (París: Lethielleux, 1953). Volver al texto.

[29] Sobre los grados de presencia de Cristo en la celebración de la Eucaristía, cf. Everett A. Diederich, "The Unfolding Presence of Christ in the Celebration of Mass" en *Communio, Internal. Cath. Review* (Spokane, Wash., Invierno 1978), 326-43. Volver al texto.

[30] Aquí podemos prescindir de un tratamiento más detallado de la epíclesis y de la función actualizadora del Espíritu, limitándonos a recordar lo que ya se ha dicho (364ss.) sobre la comunicación del Espíritu a la Iglesia. La Iglesia no puede separarse completamente de la autocomunicación de Cristo. Volver al texto.

[31] P. F. Palmer, *Sources of Christian Theology I: The Eucharist as a Sacrifice* (Londres, 1954). Volver al texto.

[32] F. S. Renz, *Geschichte ties Messopferbegriffs* I (1961), 154; F. Wieland, *Der vorirenäische Opferbegriff* (1909). Volver al texto.

[33] O. Casel, "Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr" en *Der Katholik*, 4ª serie, 13 (1914), 164-76. Texto revisado en: O. Casel, *Das christliche Opfermysterium*, ed. V. Warnach. V. Warnach (Estiria, 1968), 102-15. Volver al texto.

[34] Siguiendo a F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung, Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Múnich: Zink, 1955), 191 y ss., los diversos aspectos del altar deben considerarse conjuntamente: la Última Cena, el sacrificio de la Cruz, el altar celestial (puesto que la Cruz aparece en su aspecto eterno) y, finalmente, Cristo mismo. Volver al texto.

[35] Para más detalles, cf. O. Betz, "Le Ministère cultuel dans la secte de Qumran et dans le christianisme primitif" en *La Secte de Qumrân et les origines du christianisme*, Rech. Bibl. IV (París: Desclée de Brouwer, 1959), 163-202. Este trabajo pretende corregir la presentación de H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe* (Leipzig, 1932). La Regla de la secta resume brevemente la conexión entre el sacrificio de alabanza y la conducta personal: "El sacrificio de los labios según la Regla es como un sacrificio de justicia, y la conducta perfecta es como una ofrenda voluntaria agradable": 9, 4-5. Así lo confirman los textos contemporáneos; cf. *Test. Lev*. 3, 6-8, y los Salmos apócrifos sirios (Noth, ZAW 1930, 5), 2, 16 ss. Para más detalles, véase O. Betz, 170-72. Volver al texto.

[36] DS 1753. Volver al texto.

[37] "Aquí, como en la primera oración después de la Consagración, el texto original (del Canon Romano) atribuía la ofrenda del sacrificio a los fieles, sin restricción alguna: *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*. No son espectadores involuntarios, . . sino que todos juntos son portadores de la acción sagrada. . . . Es característico que una época posterior . . . encontrara demasiado atrevida esta expresión sin arte y, en consecuencia, insertara la frase *pro quibus tibi offerimus vol*. La interpolación se impuso rápidamente a partir del siglo X, aunque no sin encontrar resistencia". Jungmann, II, 203-4. Volver al texto.

Semisección b

[1] *Theo-Drama* III, 230 ss., 263 ss. Véanse las observaciones preliminares sobre la "comunión de los santos" en *Theo-Drama* II, 409 ss. Volver al texto.

[2] Así Karl Barth, *Dogmática de la Iglesia* III/2, 203, 222. Volver al texto.

[3] *Hom. 15 en Jes. Nav*. 5 (Bachrens VII, 389-98); *Hom. 6 en Ez* 1 (Bachrens VIII, 390). Volver al texto.

[4] *Peri Archon* III, 2, 4 (Koet. V, 251); *In Luc*. h 12 (Rau. IX, 56); *In Jes. Nav*. h 23, 3 (Baehr. VII, 4, 43), *De or*. 31,6 (Koet. II, 399). Volver al texto.

[5] *Didachē* 1-6, con el detallado comentario histórico de J.-P. Audet, *Etudes bibliques* (Gabalda, 1958). Volver al texto.

[6] PL 18,15-66. Podemos dejar abierta la cuestión de hasta qué punto el *corpus diaboli* de Ticonio es un aspecto del *corpus bipartitum* omnicomprensivo de la Iglesia (es decir, compuesto de buenos y malos), como explica su segunda "regla". Cf J. Ratzinger, "Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im 'Liber regularum' " en *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf: Patmos, 1969), 11-23.-Augustino se acercará más a la idea de un corpus *diaboli* cuando describa Babilonia como una "*civitas societasque iniquorum*" (*De cat. rud*. 21, 37; *Civ. Dei* 15, 1, 1; *lu Ps*. 64, 2). Volver al texto.

[7] *Monsieur Ouine* (Plon, 1946), 166, 164, 172s. Volver al texto.

[8] Igitur si nobis cum Patre et Filio et cum Spiritu Sancto societas data est, videndum nobis est, ne sanctam istam divinamque societatem peccando abnegemus. . . . Sed et sanctorum socios nos elicit Apostolus, nec minim, si emm cum Patre et Filio dicitur nobis esse societas, quomodo non et cum Sanctis, non solum qui in terra sunt, sed et qui in caelis? *Hom. 4, 4 In Lev*. (Bachr. VI, 3 19). Volver al texto.

[9] Ideo societas unitatis Ecclesiae Dei . . tamquam proprium est Spiritus Sancti, Patre et Filio cooperantibus, quia societas est quodammodo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus. *Sermo* 71, 20 (PL 38, 463). Cf. también Pedro Lombardo, *In Ep. ad Ephes*. c. 4 (PL 192, 197). Volver al texto.

[10] Buenaventura, *In 4 Sent*. 1 I, d 14, a 2, q 1; *ibid*., 1 I, d 10, a 1, q 3 (Quar. 1, 249, 199). Volver al texto.

[11] Los dos significados de *plēroumenou* en Efesios 1:23 son

complementarios. Volver al texto.

[12] Cayetano, *De fide et operibus adv. Lutheranos*, 1532. Volver al texto.

[13] Nazario, *Comentario a la tercera parte de la Summa* Q 1, a 2, controversia 7 (ed. Colonia, 1621), 91-99. Volver al texto.

[14] *En Symbolum Apost*. art. 10 (Opusc. theol. II, Marietti, n. 997). Volver al texto.

[15] *Quodlibetum* 2, q 7, a l; dicho de otro modo en *Quodl*. 8, q 5, a 2: "et sic iuvatur aliquis ex actu alterius [aunque este acto se proponga en una intención particular], inquantum quilibet existens in caritate gaudet de quolibet bono opere". Sobre la cuestión de la aplicación de los sufragios, cf. *4 Sent* 45, q 2, a 1, ql 1, cf. Suppl. 71, 1. Volver al texto.

[16] I-IIae, q 114, a 6. Volver al texto.

[17] *Serm*. 168, 6 (PL 38, 914); *Serm*. 49, II (PL 38, 325, 6). Volver al texto.

[18] Journet, *L'Eglise du Verbe incarné* II (París: Desclée de Brouwer, 1951), 324ss. Journet trata ampliamente el tema de la comunión de los santos en varios lugares. Volver al texto.

[19] *Méditation d'un solitaire* (ed. Bollery-Petit, 1909), 140s. Volver al texto.

[20] *Le Désespéré* (ed. Bollery-Petit, 1964), 113. Volver al texto.

[21] *Conversaciones* (Gallimard, 1935), 118s. Volver al texto.

[22] *Art poétique*, en *Oeuvre poétique* (Pléiade, 1957), 200. Volver al texto.

[23] *P. Claudel interroge l'Apocalypse I* (Gallimard, 1950), 202. Volver al texto.

[24] *P. Claudel interroge le Cantique des Cantiques* (Egloff, 1948), 120. Volver al texto.

[25] *L'Evangile d'Isaïe* (Gallimard, 1951), 171. Volver al texto.

[26] *Emmäus* (Gallimard, 1949), 228. Volver al texto.

[27] *Un Poète regarde la Croix* (Gallimard, 1935), 267. Igualmente insatisfactoria es la presentación de la comunión de los santos que hace el joven *Möhler* en su *Die Einheit der Kirche*. Cf. la exposición completa y la crítica de este último por J. R. Geiselmann en su *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers* (Herder, 1955), esp. 22-106. El modo en que el Espíritu Santo es visto aquí como el fluido vital divino, en el que se realiza la comunidad de bienes espirituales de los cristianos, es producto de la idea romántica común del contexto vital cósmico, sincrónico y diacrónico, aunque hay que decir que Möhler (a diferencia de Schleiermacher) intenta hacer una distinción

más clara entre el Espíritu Santo y el "Espíritu universal". Möhler tiene un sentido profundamente católico de la catolicidad, es decir, de la actualidad de la tradición desde Cristo, con todos sus valores; es consciente del modo en que la presencia eclesial, sacramental, mediatiza la de Cristo vivo; está convencido de la verdad de que la plenitud de Cristo sólo puede ser experimentada por la comunidad de todos los fieles juntos y de que la reconciliación con Cristo debe coincidir con la reconciliación con y dentro de la comunidad: Sin embargo, todo esto no alcanza una expresión teológicamente adecuada debido a la influencia continuada -cada vez más superada con el paso del tiempo- de las nociones románticas de "organismo". Volver al texto.

[28] Thomas, *Expos, symboli*, nº 997. Volver al texto.

[29] Se trata sólo de indicaciones. Para un tratamiento completo, véase el capítulo final de *La gloria del Señor* III, "Estilos laicos", 440-517. Volver al texto.

[30] *Solvuntur Objecta* (Oeuvres en Prose II, Pléiade), 752. Volver al texto.

[31] Textos y bibliografía en Geiselmann (véase nota 27 supra), 56ss; cf. también A. Piolanti, *Il mistero delta communione dei santi nella rivelazione e nella teologia* (Roma, 1957). Volver al texto.

[32] Véanse las observaciones de C. Journet, 659 y ss., y el hermoso pasaje de Bañez, *ibíd.*, 664 y ss., nota 5. Volver al texto.

[33] Es de destacar que muchas investigaciones parapsicológicas intensivas intentan hoy reproducir, a nivel natural, las leyes de la verdadera comunidad de los santos. Volver al texto.

[34] En una ocasión, Tomás observa: "Potest etiam fieri ut acerbitas poenae modici temporis compenset diuturnitatem poenae in aliis" (*Quodl.* 2, 7, 1 ad 4), pero ésta es seguramente sólo una posibilidad entre otras. Volver al texto.

[35] Véase mi libro *Gelebte Kirche: Bernanos*, 2d cd. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1954), 458-60. Volver al texto.

[36] E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, 9ª ed. (1953), 113.-Para ser aceptada por Dios, la satisfacción imperfecta presupone la existencia de una satisfacción perfecta, es decir, la de Cristo. En la Iglesia, por tanto, todo ser, actuar y sufrir representativos se fundan en el ser, actuar y sufrir representativos de Cristo: Tomás, *S. Th.* III, q 1, a 2 ad 2. Volver al texto.

Parte IV

Sección A

[1] Los cuatro evangelistas nos presentan el tema del "endurecimiento del corazón" que se encuentra en Isaías 6,9ss. y en lugares paralelos de otros profetas. Cf. *La Gloria del Señor* VI, 248-49. Volver al texto.

[2] No pienso tanto en *Idee in der Geschichte*, de F. A. Staudenmaier (cf. la obra homónima de Balthasar Schrott [Essen, Alemania]) como en la obra de Balthasar Schrott [*Essen, Alemania]*. obra homónima de Balthasar Schrott [Essen: Ludgerusverlag, 1976]) que de la obra de Leopold Schmid *Der Geist des Katholizismus oder Grundlegung der katholischen Irenik* (Giessen, 1848-1850; 4 volúmenes), según la cual la idea "católica" se actualiza primero *en sí misma* (como dialéctica de autoprofundización [el Padre], autovaciamiento [el Hijo] y autorecuerdo [el Espíritu] -correspondiente a la "lógica pura" de Hegel), antes de entrar en el proceso de autodesdoblamiento en la historia del mundo (cf. la breve presentación en K. Werner, "La *idea católica en* la historia"). (cf. la breve presentación en *Geschichte der katholischen Theologie* [1866], 508-10, de K. Werner). Aquí podríamos mencionar también la obra de J. N. Sepp (cf. Werner, 526 ss.), producto de la escuela de Görres. *La Philosophie der Geschichte* (*Filosofía de la historia*) de Ernst von Lasaulx (1856), inicialmente basada por completo en las nociones románticas de "organismo" (las civilizaciones nacen, florecen y mueren), llega finalmente -guiada por la "esperanza" (162)- a los tres periodos históricos de Joaquín de Flora (166 ss.). Volver al texto.

[3] Por supuesto que hay una especie de profundización y enriquecimiento de la comprensión de la fe como resultado de las definiciones de la Iglesia y del trabajo teológico que éstas presuponen. Pero esta explicitación tiene sus peligros inevitables e inherentes, de los que Hilario dio una expresión casi demasiado clara: "Debido a las enseñanzas maliciosas de los herejes blasfemos, nos vemos obligados a hacer lo que está prohibido, a escalar alturas demasiado empinadas, a decir cosas inefables, a proceder con audacia donde deberíamos ser reticentes. Porque, mientras debemos simplemente observar los mandamientos en la fe, adorando al Padre, junto con él honrando al Hijo, enriquecido hasta rebosar por el Espíritu Santo, la gente nos obliga a estirar nuestra débil palabra hasta los límites de lo inefable. Se nos ataca desde fuera, y así nosotros mismos nos vemos obligados a atacar de vuelta; como resultado, lo que debería permanecer oculto en las profundidades del corazón creyente queda expuesto a las

vicisitudes del habla humana" (*De Trin*. II, 2). Esto muestra, al menos, la dialéctica implicada en toda definición del misterio: la articulación no puede (o no sin gran dificultad) separarse de la desintegración, ni la iluminación de la racionalización. La nueva y más rica síntesis que tan urgentemente exige la estela del análisis es infinitamente más difícil de alcanzar que la yuxtaposición original e ingenua. Es cierto que la totalidad viva acompaña a la humanidad a lo largo de la historia (con el resultado de que mucho de lo que ha sido sometido a análisis se hunde automáticamente de nuevo en la unidad de la fe sencilla), pero el análisis sigue siendo un peligro para los verdaderos creyentes, sobre todo para los sencillos; lo que se ha vuelto demasiado complicado se deja de lado.-De un modo u otro, esta dimensión trágica está implícita en la paradoja del mandato misionero de la Iglesia, que consiste en "proclamar desde los tejados" cosas que son inefables, *arcanos*, en verter cosas santas en oídos profanos. Cuando explica cosas que, en sí mismas, deben ser abrazadas por la fe, lo hace con la temblorosa esperanza de no estar profanando el "santo y manifiesto misterio" o echando perlas a los cerdos. Volver al texto.

[4] Pueden encontrarse abundantes ejemplos en P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 2ª ed. (Tubinga: Mohr, 1934), 147-63. Volver al texto.

Sección B

Capítulo 1

[1] Cf. *La Gloria del Señor VII*, 115-29, "La reivindicación". Volver al texto.

[2] *Str.-Bill*. I, 587; Grundmann, *Lukas*, 303. Volver al texto.

[3] "¿Te imaginas que puedes dedicarte a la filosofía y seguir haciendo lo que haces? . . Debes vigilar, vencer los deseos, dejar a tus relaciones y amigos, ser despreciado por tu sirviente, ser objeto de burla de la gente en la calle, ocupar el lugar más bajo en todas las situaciones, en lo que se refiere al honor, el rango y la dignidad, y en los tribunales. Piensa en estas cosas, y luego, si te parece bien, sumérgete en tus negocios, si estás dispuesto a perder la paz del alma, la libertad, la firmeza del corazón" (Epicteto, *Diss*. Ill, 15, 10-12, citado por Grundmann, *loc. cit*). Volver al texto.

[4] G. Siewerth, *Christentum und Tragik* (1934), 299-300, reimpreso en *Grundfragen der Philosophic im Horizont der Seinsdifferenz* (Schwann, 1963). Volver al texto.

Capítulo 2

[1] Cf. K. H. Schelkle, "Der Zweck der Gleichnisreden" en *Neues Testament und Kirche, Festschrift für Schnackenburg* (Herder, 1974), 71-75. Volver al texto.

[2] *Schriften* V, 218 [*Investigaciones teológicas* 5 (Londres y Baltimore)]. Volver al texto.

[3] *Grundkurs*, 172; cf. *Schriften* I, 219 y IX, 240s. Volver al texto.

[4] Hans Preuss, *Die Vorstellung vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionelien Polemik* (Leipzig: 2ded., 1909), 41. Josef Pieper, Über *das Ende der Zeit* (Múnich: Kösel, 1950), 157. Volver al texto.

[5] G. Siewerth, "Der Triumph der Verweiflung" en "Gott in der Geschichte", *Gesammelte Werke* III (Patmos, 1971), 240. Volver al texto.

[6] *Ibídem*, 242. Volver al texto.

Capítulo 3

[1] H. Schlier considera Apocalipsis 10-11 como "la conclusión de la historia de Israel. . . que parece reducirse a sus rasgos fundamentales histórico-salvíficos, es decir, a sus decisiones escatológicas, que se hacen visibles a la luz de Cristo": *Die Zeit der Kirche* (Herder, 1956), 18. Al principio, expresamos nuestras reservas sobre esta visión de las visiones apocalípticas, que se esfuerza por distinguir el Antiguo y el Nuevo Testamento; en el caso de estos capítulos, sin embargo, tal distinción no es imposible. Volver al texto.

[2] Henri de Lubac, en su obra en dos volúmenes *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* (Lethielleux; vol. 1 [1979]: "De Joachim à Schelling"; vol. 2 [1981]: "De Saint Simon à nos jours") es el primero en trazar el tema hasta nuestros días. Volver al texto.

[3] En *Drei Gespräche* (1900), traducción de E. Müller-Kamp (Bonn, 1947). Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 200. Volver al texto.

[5] H. Schlier insiste en ello en su artículo "Thlipsis" en *ThW* 139 y ss.: la Iglesia se ocupa esencialmente de "los sufrimientos de Cristo" (Col 1,24; 2 Cor 1,5), sufriendo "por causa de Jesús" (2 Cor 4,8-10), cf. Flp 3,10; 1 Pe 4,13, y así sucesivamente. En nuestro seguimiento de Cristo, la tribulación escatológica ya ha comenzado; "cuando el Nuevo Testamento utiliza el término *thlipsis*, no se limita a recoger o incluso a desarrollar las ideas judías sobre el sufrimiento escatológico: está exponiendo una nueva comprensión de los hechos escatológicos sobre la base de la historia concreta de Jesucristo" (*loc. cit.*, 146). Se puede insistir en ello aunque exista la tradición judía de que el hombre perseguido (por amor de Dios) puede alegrarse. W. Nauck, en su "Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition" en *ZNW* 48 (1955), 68-80, en contra de Selwyn; *Peter* (1949), 450, encuentra tal tradición en textos que no están influidos por el cristianismo (*Syr. Bar.* 48, 48s; 54, 16-18) y sitúa su *Sitz im Leben* en el *peirasmos* del Antiguo Testamento, por el que el creyente debe estar agradecido (cf. K. G. Kuhn en *ZTliK* 49 (1952), 204-8. Akira Sataka, "Das Leiden der Jünger um meinetwillen" en *ZNW67* (1976), 4-19, intenta mostrar que el judaísmo no está familiarizado con la noción de que el hombre justo pueda sufrir "por causa de" (*heneka*) nada: el sufrimiento es simplemente el destino del hombre justo. En este contexto, se refiere a D. Rössler, *Gesetz und*

Geschichte (1960), 90, 94. Sataka sugiere que el Jesús histórico no puede haber utilizado la fórmula; en cualquier caso, rechaza la idea de un sufrimiento *compartido* por parte de Jesús y del discípulo. El "yo" que dice "por mi bien" es "evidentemente el Sublime que se dirige a los cristianos a través de los profetas" (13). Sin embargo, la expresión debió de hacerse corriente "en una fase temprana", ya que los discípulos son perseguidos inequívocamente por causa de Jesús y por la misma infracción de la ley que él. Una opinión diferente, como es de esperar, se encuentra en Joachim Jeremias, *Neutestameutliche Theologie*, 2ª ed., I (Gütersloh, 1973), 229 ss. [*Teología del Nuevo Testamento* (SCM)]: "Es esencial para el ministerio del mensajero que sufra por causa de Cristo. Todos los estratos de las fuentes coinciden en que Jesús afirmó esto continuamente". Inicialmente se trata más de aceptar ofensas personales (la bofetada en la mejilla, la negativa de admisión en un pueblo) que de una verdadera persecución; así, "ni la persecución de Esteban ni la persecución bajo Agripa I, y mucho menos la de Nerón. . . sirvieron de modelo". Los logia que hablan de la suerte de los discípulos pueden distinguirse de los que se refieren a la tribulación escatológica (230). Donald Riddle, "Die Verfolgungslogien in formgeschichtlicherund soziologischer Beleuchtung" en *Z. NW 53* (1934), 271-89, muestra las semejanzas y diferencias entre los logia de persecución en la apocalíptica judía y en el cristianismo. Según él, estos logia alcanzaron una influencia más amplia debido a la temprana persecución a manos de los judíos y después debido a la forma en que los cristianos individuales fueron denunciados a las autoridades estatales y encarcelados. (Sobre la persecución por parte de los judíos, cf. el comentario de Schnackenburg a Juan 15, 18-25; 16, 1-43, con referencia a Apocalipsis 2, 9; 3, 9; Justino, *Dial.* 95, 4; 133, 6.) En general, es imposible dudar de que Jesús, al exigir severamente un discipulado incondicional, dijo a sus seguidores que el sufrimiento e incluso la persecución serían inevitables: tal fue siempre la suerte de los profetas. Volver al texto.

[6] Véanse las observaciones clásicas de E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit* (1937), reimpresas en *Theologische Traktate* (Munich: Kösel, 1951), 107-224. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 167, 173, 179. Volver al texto.

[8] Como bien argumenta G. Fessard (*De l'actualité historique* . . .) contra muchos defensores de este punto de vista, como C. Journet y también J. Pieper. Volver al texto.

Sección C

Capítulo 1

[1] Orígenes, *In Hz. hom.* 9, 1 (Baehr., 405). "Si un hombre cae en pecado, se convierte en múltiple: se separa de Dios, se desmorona, decae de la unidad. Pero si muchos siguen el mandato de Dios, constituyen un solo Hombre, como dice el Apóstol en 1 Corintios 10:17 y Efesios 4:5." Orígenes, *Comm. in Osee* (PG 13, 828C). Volver al texto.

[2] Justino, *Dial.* 35, 3, nos da el (apócrifo) dicho Dominical: "Habrá divisiones [*schismata*] y disputas de partidos [*hairesis*]". Hay una serie de alusiones a esto, cf. Schneemelcher, *Ntl. Apokryphen* I (1959), 54. El dicho sólo hace explícito lo que está implícito en los apocalipsis sinópticos. Volver al texto.

[3] Karl Barth ha cerrado enérgicamente la puerta a este punto de vista. Cf. mi *Teología de Karl Barth* (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 4. Volver al texto.

Capítulo 2

[1] Así G. Siewerth en *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959); más extensamente en J.-M. Le Guillou, *Das Mysterium des Vaters, Apostolischer Glaube und moderne Gnosis* (Johannes Verlag, 1974). Volver al texto.

[2] *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. 1 (Lethielleux, 1979). Volver al texto.

[3] El célebre análisis de K. Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 2ª ed. (Urban-Bücher, 1953), retrocede en el tiempo desde Bossuet hasta Joaquín, a quien considera la influencia seminal. Más atrás, las únicas figuras interesantes para Löwith son Agustín y Orosius. Véase su Apéndice 1: "Verwandlungen der Lehre Joachims". Volver al texto.

[4] "Una de las debilidades más graves de la Escolástica, incluso en su pleno florecimiento en Tomás de Aquino o Duns Escoto, era la forma en que consideraba necesario responder a todas las preguntas que se le planteaban, y ello sobre la base de la palabra de Dios. . . . Incluso Tomás mostró esta debilidad al aceptar acríticamente un modo de preguntar que se debía en parte a la escasa racionalidad de una época cultural particular; más bien debería haber dicho abiertamente que tal modo de proceder es ilegítimo y que las preguntas que un hombre plantea... siempre están más o menos mal planteadas, debido a su estado caído. Antes de que Dios pueda dar una respuesta, debe aclarar la pregunta. Y eso es lo primero que la palabra de Dios nos permite hacer". Louis Bouyer, *Das Handwerk des Theologen* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980), 170-71. Volver al texto.

[5] *Ibídem*. Volver al texto.

[6] No es éste el lugar para tal prueba. Está cuidadosamente desarrollada en los ensayos de Heinrich Schlier, "Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments", "Biblische und dogmatische Theologie", "Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?" en *Besinnung auf das Neue Testament* (Herder, 1964), 7-62, y en los ensayos introductorios en *Das Ende der Zeit* (Herder, 1971). Volver al texto.

[7] Cf. H. Schlier, "Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments", *loc. cit.*, 15. Volver al texto.

[8] Véanse los pasajes pertinentes en el comentario de H. Schlier sobre Efesios. Volver al texto.

[9] Cf. la extensa aplicación de Origin de los pasajes de la "ramera" del Antiguo Testamento a la Iglesia: *Hom. 6-10 en Ez.* (Baehr. VIII, 378-423). Volver al texto.

Capítulo 3

[1] *En. en Sal.* 140, 21, 37 (PL 37, 1829-30). Volver al texto.

[2] *En. en Sal.* 47, 8-9 (PL 37, 538-39). Volver al texto.

[3] Cf. nuestro volumen titulado *Pneuma und Institution*, Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974), y Medard Kehl, "Kirche als Institution" en *Frankf. theol. Studien* 22 (J. Knecht, 1976), 239-311. Volver al texto.

Sección D

Capítulo 1

[1] P. Tillich, "Das Recht auf Hoffnung" en *Ernst Bloch zu Ehren* (Frankfurt, 1965), 273. Volver al texto.

[2] Cf. Lc 7,35; 11,49; sobre la equiparación de Jesús con la Sabiduría, cf. Wilkens, art. *"Sophia"* en *ThW*'7, 514-26; A. Feuillet, "Le Christ Sagesse de Dieu dans les Epitres pauliniennes", *Etudes bibliques*, (1966). Volver al texto.

[3] *Adv. Haer*. Ill, 17, t. Volver al texto.

[4] *Ibid*. IV, 14, 2. Volver al texto.

[5] Sin embargo, es inequívocamente claro que el Logos se concreta en la ley de Israel: así encontramos que pone fin al "ingenuo enredo en la culpa" por parte de los gentiles: "Si no hubiera sido por la ley, no habría conocido el pecado. No habría sabido lo que es codiciar si la ley no hubiera dicho: 'No codiciarás' " (Rm 7,7). Este es el antecedente directo de las palabras de Jesús: "Si yo no les hubiera hablado, no habrían pecado" (Jn 15,22). Volver al texto.

Capítulo 2

[1] Véase al respecto H. Schlier, "Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis" en *Das Ende der Zeit* (Herder, 1971), 216-33. Volver al texto.

[2] *Concilio Vaticano II: Los documentos conciliares y postconciliares*, ed. A. Flannery, CP. A. Flannery, CP. (Dublín, 1975). Volver al texto.

[3] Hay otra contradicción: por una parte, se subraya que Cristo tomó parte de los pobres y que Él mismo debe encontrarse en ellos (81, 1); se ensalza la pobreza en el espíritu de las Bienaventuranzas (72, 1). Por otra parte, se dice que la pobreza coarta la libertad (31, 2) y que, por tanto, hay que combatirla (cf. *Decreto sobre el ecumenismo*, 12). Volver al texto.

[4] Sobre las objeciones de K. Rahner a un anteproyecto del texto definitivo, cf. el comentario de J. Ratzinger en la edición de Herder, parte 3 (1968), 395, col. I, p. 1. 1. Volver al texto.

[5] "J'accorde d'abord, sans difficulté, que l'Effort universe! du Monde pent être compris comme *la preparation d'uti holocauste*. . . . Tout notre travail, finalement, aboutit a former l'hostie sur qui doit descendre le Feu divin": Teilhard, 21 de diciembre de 1919, en Henri de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin, Correspondance commentée* (París: Beauchesne, 1965), 43. Volver al texto.

[6] Gran cantidad de retratos en *¿Politik ohne Gewalt? Beispiele von Gandhi his Câmara*, ed. Hans Jürgen Schulte, Suhrkamp Taschenbuch 330 (1976). Volver al texto.

[7] J. Ernst, *Lukas* (Pustet, 1977), 465. Volver al texto.

[8] H. Schlier (véase la nota I), 228. Volver al texto.

[9] W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tubinga: Mohr, 1931), 175ss. Volver al texto.

Capítulo 3

[1] Análisis en *Theo-Drama I*, 382-83. Volver al texto.

[2] Schiller, *Die Braut von Messina* IV, 9. Volver al texto.

[3] *Teo-Drama* I, 383. Volver al texto.

[4] Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschalt, 1979); también su "Leben, Tod und Todestranszendenz" en *Internal. Kath. Zeitschrift Communio* 9 (1980), 193-208. Volver al texto.

[5] En este párrafo, y no por primera vez, von Balthasar, como Pablo en circunstancias similares, tiene que acuñar nuevas palabras y expresiones para expresar aspectos del misterio de la obra expiatoria del Hijo. En primer lugar, se refiere al *Weg-Sterben* del Hijo, "morir lejos" del Padre, como una flor cortada de la planta. A continuación, hace transitivo el verbo "morir", *sterben*, y habla del pecado "muerto", *hinuntergestorben*: esto no es posible en español, de ahí nuestro más bien insulso "ahogado". Más importante es la acuñación del verbo *durchsterben*, también en sentido transitivo: si *durchleiden* significa "tratar con algo soportando el sufrimiento asociado a ello", *durchsterben* sugiere "tratar con algo soportando la muerte que conlleva". Esto puede explicar nuestra paráfrasis en el texto. *Wegfluchen* es otra acuñación: "desterrar o aniquilar maldiciendo"-TRANS. Volver al texto.

[6] Cf. supra, 247s. Volver al texto.

[7] Cf. Tennessee Williams: "la vida saturada de muerte", citado en *Theo-Drama* I, 377. Volver al texto.

[8] En el sentido de Maurice Blondel y su interpretación de Leibniz. Volver al texto.

[9] *Teo-Drama* I, 388-92. Volver al texto.

[10] *Teo-Drama* I, 392-400. Volver al texto.